

XIPE TOTEK



Michel Foucault II A 40 años

Equipo editorial

Director

Miguel Fernández Membrive, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Director fundador

† Jorge Manzano Vargas, S.J. (1930–2013)

Comité editorial

José Pedro Arriaga Arroyo, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara /

Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Rubén Ignacio Corona Cadena, S.J., Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Carlos Sánchez Romero, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Demetrio Zavala Scherer, Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

Consejo Editorial

Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México / El Colegio de México

Francisco Castro Merrifield, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

María Cristina Conforti Rojas, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Nazzareno Fioraso, Università di Verona, Italia

Àngela Lorena Fuster Peiró, Universitat de Barcelona, España

José Ramón Daniel López, S.J., Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia, España

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Equipo técnico

Editor B: Antonio Cham Fuentes

Diseño de portada: Pamela Scarlett Gutiérrez González

Diagramación: Daniela Rico Cudurie

Traductor: William Quinn

Asistente general: Saraí Salazar Rivera

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Xipe totek. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 33, No. 122, julio-diciembre de 2024, es una publicación semestral editada y distribuida por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2017-071211042100-203 ISSN: 2448-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Benchimol, el 31 de enero de 2025.

XIPE TOTEK

Michel Foucault II A 40 años

- **Presentación**

Miguel Fernández Membrive 5

- **Michel Foucault II. A 40 años**

EL HISTORIADOR EN EL FILÓSOFO 9

Kevin Ríos Ospina

- **Acercamientos filosóficos**

PATOLOGÍAS DE LA VOIDAD: UNA LECTURA SECULAR DE
LA ENFERMEDAD MORTAL 54

Fernando Rudy Hiller

SOBRE LA FIRMEZA DEL ÁNIMO CONTRA LA ESCLAVITUD
HUMANA EN LA ÉTICA DE SPINOZA 81

María Edith Velázquez Hernández

LA UNIÓN E INTERACCIÓN ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO,
Y SU POSIBLE INTELIGIBILIDAD EN DESCARTES 105

Fredy Humberto Castañeda Vargas, S.J.

ÉVALD ILIÉNKOVA Y LA CONTRADICCIÓN EN LA
CONFIGURACIÓN DEL CONOCIMIENTO 131

Vidzu Morales Huitzil

VIDAS PRECARIAS Y CUERPOS NORMADOS. DESAFÍOS PARA LA DEMOCRACIA <i>Gergana Neycheva Petrova</i>	143
• Cine y literatura	
<i>CIELO ROJO: LA PRETENSIÓN DE SER ESCRITOR</i> <i>Luis García Orso, S.J.</i>	159
OTRA COSA <i>José Israel Carranza</i>	163
• Justicia y sociedad	
LEGITIMIDAD, LEGALIDAD Y SEGURIDAD. SU CONFUSIÓN Y RELACIONES EN EL CONTEXTO DE VIOLENCIA EN MÉXICO <i>Luis Eduardo Rivero Borrell Zermelo</i>	167

Presentación

La reflexión sobre filosofía e historia, en lo que atañe a su relación mutua y a su naturaleza como disciplinas y realidades, ha sido el eje temático de la revista desde el pasado número. De acuerdo con esta perspectiva propusimos abordar el pensamiento de Michel Foucault, en ocasión de su 40.º aniversario luctuoso. En realidad, la efeméride fue un pretexto más que propicio para revitalizar esa discusión sobre las relaciones entre historia, saber, filosofía y metodología que debe al siglo XIX su más remoto y directo impulso, y que constituye el elemento en el que el peculiar discurso de Foucault se despliega como ejercicio, se repliega reflexivamente y también genera controversia.

Concluimos, entonces, la sección temática de la revista, *Michel Foucault II. A 40 años*, con un artículo de Kevin Ríos Ospina en el que recurre a la historia intelectual para mostrar que en el centro del pensamiento de Foucault permanece una *aporía* que ha resistido y aún resiste los múltiples intentos de cancelarla: la desterritorialización de historia y filosofía que resuena en el problema de discernir si el trabajo de aquél es historiográfico o filosófico. Esta cuestión —contenida, según el autor, en la noción foucaultiana de *acontecimiento*— es consecuencia de la radicalidad a la que Foucault lleva la historicidad de la experiencia, ante la cual el afán de categorizar unívocamente su discurso sólo puede paralizarse.

En la sección *Acercamientos filosóficos*, en esta ocasión publicamos cinco artículos. En el primero de ellos, Fernando Rudy Hiller aborda la experiencia existencial que Søren Kierkegaard llama *desesperación* y la aplica al problema de “cómo es posible que una persona cambie para mejor”, ilustrándolo con el caso específico de alguien que quiere superar una adicción. El análisis del autor recupera las categorías de *posibilidad* y *necesidad* (facticidad) que Kierkegaard vincula con la tarea autoconstitutiva del yo, y con base en una interpretación de éstas propone una salida al problema que prescinde de la dimensión religiosa de la solución kierkegaardiana.

En el segundo artículo, María Edith Velázquez Hernández profundiza en el tratamiento de la relación alma-cuerpo y de los afectos en la *Ética* de Baruch Spinoza. A partir de ello, la autora plantea una interpretación de Spinoza con el propósito de reivindicar un umbral de liberación de la *esclavitud del alma* al alcance de todas y todos aquéllos que en la escala del conocimiento no logran ascender al nivel superior, representado por la *scientia intuitiva*. Velázquez Hernández identifica este umbral allí donde el filósofo sefardí discurre sobre la *firmeza del ánimo* como guía de vida.

En el tercer artículo, Fredy Humberto Castañeda Vargas, S.J., retoma el problema de la unión de las nociones primitivas *alma* y *cuerpo* que René Descartes formula en la segunda parte de su *Meditación sexta*. El argumento del autor, con ayuda de otros textos del corpus cartesiano, apuntala la tesis, por un lado, de que dicha unión puede ser *inteligible* (pues aun siendo confusa para el entendimiento, no es incoherente), y por otro, señala que para reconocer tal inteligibilidad Descartes pudo haber evitado el *pseudoproblema* que él mismo introdujo mediante el argumento de la *glándula pineal*. Asimismo, Castañeda Vargas propone una reflexión sobre el papel que el filósofo francés asigna a Dios respecto de dicha inteligibilidad.

En el cuarto artículo, Vidzu Morales Huitzil aborda el pensamiento de un autor menos conocido en nuestras latitudes, el filósofo ruso Évald Iliénkov. Morales Huitzil destaca el lugar que para Iliénkov ocupa la *contradicción* —específicamente, la *contradicción interna*— como elemento constitutivo de la *investigación dialéctica* y del ser objetivo de las cosas, donde la primera desenvuelve la lógica de la pluralidad material y del movimiento concreto del último.

En el quinto y último artículo de esta sección, Gergana Neycheva Petrova toma como referencia los fenómenos políticos y las luchas que en la actualidad padecen y enfrentan ciertos grupos marginados —con especial énfasis en los *migrantes*—, para sugerir, tras un diagnóstico de los obstáculos, algunas condiciones indispensables que podrían favorecer la consolidación de una democracia no excluyente. Tanto en ese diagnóstico como en el bosquejo de estas condiciones, la autora destaca el desafío que representa la consideración del *cuerpo* en su dimensión social y política.

En la sección *Cine y literatura* presentamos dos reseñas de nuestros colaboradores. En lo que respecta a cine, Luis García Orso, S.J., propone la reseña de la película *Cielo rojo*, del director alemán Christian Petzold, la cual narra la historia de unos jóvenes que comparten unas semanas de verano junto al mar Báltico. Entre la descripción de los personajes y de algunas de sus vicisitudes en este paraje, nuestro colaborador retrata el largometraje como una mirada abierta al presente de la vida y a todo lo novedoso que éste nos ofrece.

Por su parte, en el apartado de literatura, José Israel Carranza nos ofrece la reseña de *El nervio óptico*, la novela de María Gainza que, aun cuando puede llegar a despistar con la impresión de que se trata de un ejercicio autobiográfico (una *autoficción* más), según nuestro

colaborador es *otra cosa*: no una voz que habla para escucharse a sí misma, sino una prosa que quiere impresionar la sensibilidad de sus lectores como si se contemplara una pintura, y que propone, además, una *inteligencia del mundo*.

Cerramos el presente número con la sección *Justicia y sociedad*. Aquí Luis Eduardo Rivero Borell Zerméño presenta el avance de un proyecto de investigación colectivo y más amplio sobre las formas de gobierno y los modelos de seguridad autónomos del pueblo P’urhépecha en Michoacán; surgidos como consecuencia de su propia identidad comunitaria y a manera de respuesta al permanente asedio de la violencia y la inseguridad que produce el crimen organizado en la región. El autor sugiere que este contexto complejo y *plural* —cuya descripción no ha de ser obviada por la reflexión— ilustra la necesidad de repensar las relaciones entre *legalidad* y *legitimidad*, así como la relación de éstas con la *seguridad*.

Como siempre, el equipo editorial de *Xipe totek* agradece a sus lectoras y lectores su cercanía en un año más de la revista, deseándoles un feliz 2025. X

Miguel Fernández Membrive

El historiador en el filósofo*

Kevin Ríos Ospina**



Recepción: 2 de septiembre de 2024

Aprobación: 14 de octubre de 2024

Resumen. Ríos Ospina, Kevin. *El historiador en el filósofo*. A cuarenta años del fallecimiento de Michel Foucault, resulta interesante conmemorarlo escuchándolo como los historiadores han enseñado a escuchar a los muertos: con los ojos. Me propongo abrir el presente texto a las experiencias que la obra de Foucault produce. Analizo la aporía que atravesó su aventura intelectual y me pregunto por las relaciones que se tejen entre la filosofía y la historia en su pensamiento. La tesis sostenida es que el historiador está en el filósofo *aporéticamente*. Asimismo, afirmo que la obra de Foucault no puede comprenderse si es abstraída de las condiciones que la hicieron posible. Para esto, de la mano de la historia intelectual, indago aquellas condiciones de posibilidad de su discurso; entre ellas, las controvertidas interacciones intelectuales que tuvo con sus contemporáneos.

Palabras clave: aporía, filosofía, Foucault, historia, paradoja.

Abstract. Ríos Ospina, Kevin. *The Historian in the Philosopher*. Forty years after the death of Michel Foucault, it is intriguing to commemorate him by listening as historians have taught us to listen to the dead—with our eyes. This text aims to open itself to the experiences that the French thinker's work produces. I analyze the aporia that pervaded his intellectual adventure

* Este artículo se desprende de la tesis de Kevin Ríos Ospina, “El historiador en el filósofo. Estudio sobre las relaciones entre filosofía e historia en Michel Foucault”, tesis de Pregrado en Filosofía realizada en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, 2024.

** Licenciado en Filosofía con especialización en Pedagogía por la Universidad Católica Luis Amigó. Corrector de estilo independiente. kevin.riosp@amigo.edu.co

and inquire into the relationships woven between philosophy and history in his thought. The thesis sustained here is that the historian is *aporetically* present within the philosopher. Furthermore, I assert that Foucault's work cannot be understood if it is abstracted from the conditions that made it possible. To this end, guided by intellectual history, I explore the conditions of possibility for Foucault's discourse, including the controversial intellectual interactions he had with his contemporaries.

Key words: aporia, philosophy, Foucault, history, paradox. Foucault, Kant.

Un étudiant: Vous considérez-vous comme un philosophe ou comme un historien? M. Foucault: Ni l'un ni l'autre.

— MICHEL FOUCAULT¹

Nosotros no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y la filosofía, en la medida que es ciencia y no legislación, sólo significa para nosotros la más amplia extensión del concepto de «historia».

— FRIEDRICH NIETZSCHE²

Introducción

A pocos meses de conmemorarse cuarenta años del fallecimiento de Michel Foucault, parece oportuno dirigir el pensamiento hacia aquello que le sobrevivió y que en vida le borró el rostro. Mientras que los críticos y eruditos se ensañan con la tarea de clausurar una obra que, como otras, está condenada a permanecer abierta³ (buscando dar con

1. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954–1988, tome III*, Gallimard, París, 1994, p. 466.

2. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882–1885). Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 832.

3. Si bien no es éste el espacio para desarrollar detalladamente una argumentación que dé cuenta de la paradoja de una *obra abierta*, es importante, al menos, tratar de esbozarla. En *¿Qué es un autor?* Foucault ya extraía todas las consecuencias derivadas de la muerte del autor, mostrando cómo una serie de conceptos como “obra” y “escritura” bloqueaban su completa asimilación. No obstante, estos interrogantes abiertos por el francés sobre la cuestión de la obra fueron encarados de lleno por otros contemporáneos suyos. Así, en *El susurro del lenguaje* Roland Barthes acuña el concepto “la muerte del autor” (retomado por el propio Foucault), del cual se desprende una de las características de una obra abierta: la inútil pretensión de descifrar el sentido. Muerto el autor que podía garantizar, de alguna manera, la explicación de lo que es transmitido en los signos, la obra se convierte en “texto”, es decir, en un tejido constituido de múltiples hilos y capas infinitas (esto es lo que Barthes llama “espacio estereográfico de la escritura” en *S/Z*). Por

una coherencia que lleve a una enseñanza unívoca y transmisible), el archivo de *libros-experiencia* —así se refería Foucault a sus propios trabajos— sigue llamando a la puerta del pensamiento; algo de otra parte lo fuerza a levantarse de su sarcófago, lo incita, lo excita. Cuestiones que se creían zanjadas aparecen abiertas, *aporéticas*, atormentando a los exégetas del mismo modo que la caja de pandora liberaba el peligro al abrirse. Como comenta Jacques Derrida,⁴ las aporías son experiencias del *no-pasar*, del corte del camino, de la imposibilidad de éste. Pese a lo angustioso que pueda ser habitar un atolladero, detenerse ante las aporías, de lo que se trata es de no huir de ellas tratándolas de resolver, pero tampoco de resolverlas huyendo de ellas, sino de permanecer en ellas y hacer de su experiencia de imposibilidad la única experiencia de posibilidad. El presente artículo es, según la aporía, esa “manera oscura” de la experiencia de la que habla Derrida, de acuerdo con la experiencia de la parálisis, de la interrupción. Si la experiencia de la aporía es una ante las fronteras, los bordes, los márgenes, este texto se detiene ante las cuestiones que no pueden dejar de lado los asuntos del *reparto*: ¿la filosofía tiene *afuera*? ¿tiene *otros*? ¿tiene márgenes, bordes, delimitaciones, costas? ¿puede dar pasos más allá de ella? Si la respuesta fuese afirmativa, ¿cómo da la filosofía estos pasos y qué implicaciones tendría? Y si fuese negativa, ¿a qué se debe ese *no-pasar*? Si hay alguna obra en la que pueda experimentarse esta experiencia del *no-paso*, de la aporía, tal es la obra de Foucault.⁵ La forma más

otro lado, Jacques Derrida, en *Márgenes de la filosofía*, en *De la gramatología* y en *La diseminación*, a través de una rehabilitación y generalización del concepto de escritura como huella (*Trace*), y leyendo a Condillac, muestra cómo la abertura de la obra puede ser pensada a partir del carácter iterable, citacional y de “huella” de la escritura, que en conjunto la hacen exceder su lugar de producción. Finalmente, también podría argumentarse que una obra está abierta por su carácter acontecimental, el cual, como ha mostrado Claude Romano en *Event and World* y *Event and Time*, se caracteriza por su *an-arquía* y su apertura al futuro. Además de estos bosquejos de argumentos, otro ejemplo de esta abertura en la obra es la reciente —y constante— publicación de manuscritos inéditos que el filósofo no publicó en vida y le sobrevivieron, como *Le discours philosophique*, en 2023, y *La constitution d'un transcendantal historique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, en 2024.

4. Jacques Derrida, *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 31.
5. En su primer curso acerca del “saber”, dedicado a Foucault, Gilles Deleuze sostiene dos cuestiones: 1) que la obra de Foucault es un recorrido con tres pasos y que, 2) para Foucault, el problema más urgente es “¿cómo pasar del otro lado? ¿cómo franquear la línea?”. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault I*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 94.

radical en la que puede darse cuenta de la imposibilidad del camino es la que manifiesta la pregunta siguiente: ¿es filósofo o historiador el autor francés? En su obra abundan motivos que suscitan tal aporía y su multiplicación indefinidamente. El propósito aquí es pensar y experimentar tal aporía en la producción de este autor; es decir, problematizar las relaciones entre filosofía e historia en él, dar cuenta de que esta *aporeticidad* se disemina tanto en su pensamiento como en el de sus exégetas que tratan de resolverlo buscando una coherencia.⁶

Javier Muguerza, en su prólogo a *Entre Casandra y Clío*, de Concha Roldán, comenta: “la filosofía de la historia ha contribuido, con más frecuencia de la tolerable, a poner en brete las buenas relaciones entre la historia y la filosofía”.⁷ Si bien lo anterior sugiere que entre la filosofía y la historia las relaciones, generalmente, han sido complicadas, aporéticas, la aporía manifestada en la obra de Foucault, más que en otros autores, ha inquietado significativamente y por mucho tiempo a los estudiosos que han querido dar con una respuesta final. Dentro de la literatura especializada en Foucault, en medio de los intentos de dar con una coherencia final en su producción que pueda resolver la aporía, se identifican, entre muchos otros, los estudios de Paul Veyne,⁸ quien veía en Foucault a un filósofo que revolucionó la tradicional historiografía de su tiempo a través de la filosofía; el de Jacques Le Goff,⁹ quien encontraba en Foucault una filosofía de la historia ligada con la práctica de la disciplina histórica; los de François Dosse,¹⁰ que

6. Ver las siguientes obras: James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995; Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007; Guillaume Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009; Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2009; Arianna Sforzini, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Presses Universitaires de France, París, 2014; Tuillang Yuing Alfaro, *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Cenaltes Ediciones, Viña del Mar, Chile, 2017; y Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy of History. Unfolding the Present*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2024.

7. Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997, p. 5.

8. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984; y Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*.

9. Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.

10. François Dosse, *Historia del estructuralismo. El campo del signo 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004; y François Dosse, *La saga des intellectuels français 1944-1989. II. L'avenir en miettes 1968-1989*, Gallimard, París, 2018.

ubican al francés en la intelectualidad social de su época; el de Clare O'Farrell,¹¹ que argumenta cómo en esta cuestión se juega la recepción de Foucault en Francia y Estados Unidos; los de Béatrice Han-Pile,¹² quien ve a Foucault como a un filósofo que, con la mutación a lo que él mismo nombró “Era de la Historia”, hace de los *a priori* kantianos no algo trascendental, universal y necesario, sino contingente, histórico, mutable. También se identifica el estudio de Gary Gutting,¹³ quien aboga por un Foucault cuyo trabajo no es filosófico, sino *esencialmente* historiográfico; el de Amy Allen,¹⁴ quien propone, contra algunos de los anteriores, que tal aporía pierde de vista el *punto crucial* de la obra foucaultiana, la cual es, para el autor, la historización del concepto moderno de Historia; el de Catherine Malabou,¹⁵ quien muestra, en una relectura de Kant a través de la neurobiología, a un Foucault heredero del proyecto kantiano de la epigénesis, que ya abogaba por mostrar que lo trascendental (lo *a priori*) no es algo innato. Otros estudios son los de Gilles Deleuze,¹⁶ que buscan al filósofo elevado sobre el historiador que reconstruye las formaciones históricas diseccionando las frases para dar con los enunciados, y, finalmente, el estudio de Adam Takács,¹⁷ quien ve a Foucault como un niño travieso que juega al escondite con la filosofía y la historia. De la mano, a contrapelo y más allá de estos estudios —que muchas veces parecen cerrar el círculo de la cuestión— este artículo declara apresurada la clausura de la aporía. La tesis que se propone sustentar es que el círculo de la aporía —es decir, la cuestión

11. Clare O'Farrell, *Foucault. Historian or Philosopher?*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989.

12. Béatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, Stanford, 2002; Béatrice Han-Pile, “Is early Foucault a historian? History, history and the analytic of finitude” en *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publishing, Thousand Oaks, California, vol. 31, Nº 5-6, 2005, pp. 585-608.

13. Gary Gutting, “Foucault, Hegel and Philosophy” en O'Leary, Timothy y Falzon, Christopher (Eds.), *Foucault and philosophy*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 2010, pp. 17-35.

14. Amy Allen, “‘Psychoanalysis and Ethnology’ Revisited: Foucault historicization of history” en *The Southern Journal of Philosophy*, Universidad de Memphis, Memphis, Tennessee, Nº 55, 2017, pp. 31-46.

15. Catherine Malabou, *Before tomorrow. Epigenesis and rationality*, Polity Press, Cambridge, 2016.

16. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987; Gilles Deleuze, *El saber...*; Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014; Gilles Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

17. Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy...*

de si Foucault es historiador o filósofo (o de cómo se relacionan filosofía e historia en él)— no se deja cerrar fácilmente.

A lo largo de estas páginas se muestra cómo se destila de tal aporía la *paradoja de las inscripciones corporales* que explicitó Judith Butler, esto es, cómo tal cuestión constituye el estatuto *ambivalente* del cuerpo en Foucault. Se revela que la experiencia de la aporía, aquello que Han-Pile designa como *l'ontologie manquée* foucaultiana, abre en la experiencia del *no-paso* el paso a otro espacio, a un intersticio en el que las relaciones entre filosofía e historia en Foucault puedan ser pensadas de manera diferente, de manera aporética, pero no dilemática. Para esto, el método del que se sirve esta investigación es la *historia intelectual* desarrollada heterogéneamente, a partir del siglo XX, por diferentes autores y disciplinas. Siguiendo a Elías Palti, a pesar de la heterogeneidad fundamental, se puede dar cuenta de un cierto punto de contacto común subyacente a las distintas formas de historia intelectual, en el cual “se observa una suerte de movimiento estratégico que traslada el plano de la reflexión acerca de los discursos”.¹⁸ La historia intelectual busca “traspasar el plano de los contenidos de los discursos para tratar de acceder a sus condiciones de posibilidad”.¹⁹ Para evitar incurrir en errores en los que cayeron los estudios anteriores (por ejemplo, el de deshistorizar el pensamiento de Foucault y restringir su análisis a la inmanencia de su obra, esto es, a la interpretación *semántica* de lo que éste expuso), se toma la historia intelectual como la grilla de inteligibilidad para la investigación, ya que ésta permite comprender que, si bien es importante una interpretación de “lo que Foucault dijo”, a “esto que Foucault dijo” le subyacen “condiciones”, de múltiple y azarosa procedencia que “le hicieron posible decir lo que dijo” y que son difíciles de detectar si sólo se toma como referencia su obra teórica. Así,

18. Hugo Arturo Echeverría Cázares y Yanet Guzmán Toro, “Entrevista a Elías Palti. El estado de la historia intelectual en Latinoamérica” en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, N° 70, 2019, pp. 175-194, p. 177.

19. *Idem*.

se llevará a cabo en las próximas páginas una arqueología, a la manera de Foucault, sobre él mismo, para dar cuenta de las condiciones de posibilidad sobre las que su pensamiento se sostiene.

En la primera sección se muestra cómo las controversias que atraviesan la aventura intelectual de Foucault son *condiciones de posibilidad* fundamentales para comprender cómo se relacionan la historia y la filosofía. En una segunda sección se discuten algunas interpretaciones que intentaron resolver aporías en la obra foucaultiana, como la interpretación de *la ontología del poder*. Este concepto es propuesto más adelante, mediante Deleuze y Nietzsche, por el filósofo Santiago Castro-Gómez en *Revoluciones sin sujeto*, señalando los problemas en los que incurre. Finalmente, en la tercera y última sección se esboza, siguiendo a Jacques Rancière, una manera diferente de comprender las relaciones entre la filosofía y la historia en Foucault, que permita a la aporía permanecer y no clausure la obra de éste sin perder de vista la historicidad de sus ideas.

Foucault, asesino de la historia

A las preguntas ¿Foucault es historiador o filósofo? ¿cómo es la relación de Foucault con la historia? o ¿qué hace Foucault con la historia? podría responderse fácilmente recordando obras suyas como *Historia de la locura* o *Historia de la sexualidad*. Para algunos la historia que Foucault escribe y conjura en sus libros, desde este punto, no sería más que un método entre otros que lo situaría, incluso, del lado de los historiadores antes que del de los filósofos. Para otros la historia que aquél narra en sus textos incumple con el rigor exigido por la ciencia, situándolo del lado de los filósofos abusivos que se quieren meter en todo. No obstante, quedarse con este tipo de respuestas es permanecer a medio camino; es abstraer a Foucault de la historia que lo hizo posible; es nublar el acontecimiento, las continuidades y discontinuidades de sus conceptos. Cuando se asume que Foucault hizo un uso sin

reservas de la historia (o que llevó a cabo una perversión generalizada de ésta), cuando se da por sentado que en él la filosofía está ausente (o se piensa que es algo de orden inferior suyo), se deja de lado la complejidad de controversias e historias que atravesaron su aventura intelectual. Foucault estuvo entre la espada de los filósofos y la pared de los historiadores. Criticado por ambos lados de la trinchera, y en permanente enfrentamiento con ellos, emergieron las herramientas nombradas arqueología y genealogía. Si se busca comprender cómo es la relación del autor con la historia y cómo se vinculan historia y filosofía en su obra, es necesario enfrentarse al polvo del archivo de las controversias que hicieron posible el espacio de su obra en su época, es decir, analizar a Foucault con sus propias herramientas.

Al mismo tiempo que se constituían la arqueología y la genealogía Foucault tuvo que enfrentarse a las querellas que le reprochaban varios de sus contemporáneos: por un lado, filósofos adscritos al estructuralismo y al marxismo existencialista; por otro lado, los historiadores de los *Annales*, varios de ellos también de linaje marxista. Frente a Paul Veyne, quien en su libro *Foucault. Pensamiento y vida* prefirió olvidar “la crónica ya trasnochada de las malas relaciones de Foucault con los historiadores de su tiempo”,²⁰ se trata de recuperar en gran medida estas “viejas y trasnochadas historias” para comprender cómo es la relación entre Foucault y la *historia*.²¹ Para lograr este cometido se recobran, por una parte y más que sus obras conceptuales, sus *Dits et Écrits*, pues ahí es factible rastrear los actores y los móviles de las polémicas que tuvo Foucault con sus críticos; y, por

20. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 34.

21. Se sigue aquí la influencia de *Historia de la gubernamentalidad*, obra en la que el filósofo Santiago Castro-Gómez también desarrolla esta propuesta de recuperar las controversias de la obra de Foucault para comprender cómo éste modifica su concepción del poder (ver Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2016). Por su parte, Bruno Latour, en *Reensamblar lo social*, invita a pensar las *controversias* como material importante para la investigación, antes que concebirlas como obstáculos que entorpecen la comprensión. Ver Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

otra parte, las memorias que rescataron varios de sus amigos en sus obras dedicadas a él (Veyne y Didier Eribon, por ejemplo), en las que se comentan los altercados que aquél sostuvo con sus contemporáneos, los cuales son una fuente ineludible para este procedimiento.

Como ya se expuso, la ubicación del hacer de Foucault entre el bando de los filósofos y el de los historiadores fue siempre problemática y ambivalente. Aquél habitaba el intersticio entre la filosofía y la historia, ese tercer espacio en el que el polvo y el soplo se confunden. Alguna vez confesó: “Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”.²² A menudo los talleres de los historiadores reciben los fragmentos foucaultianos de manera indiferente y hostil, como atestigua Jacques Leonard: “cuando un filósofo interpela a los historiadores estos se preguntan si es un sabio suficiente[mente] erudito para atreverse a hablar”.²³ Por su parte, los filósofos no creen útiles los talleres históricos de Foucault en sus reflexiones especulativas, pues a ellos les basta con las teleologías de Hegel y de Marx, en las que la *historia* (los acontecimientos) sólo importa en la medida en que exprese los designios de la *Historia* (el destino, las leyes del devenir, la Providencia) o la acción motora de ésta, que es el hombre.

De acuerdo con Francisco Vázquez García, un primer acercamiento al estado de la cuestión, a las “trasnochadas” controversias, se encuentra entre la publicación de *Enfermedad mental y psicología*, en 1954, y la aparición de *Historia de la locura en la época clásica*, en 1961. Esto es, en primera instancia, porque en esos trabajos se juega la herencia de Georges Canguilhem, la cual comenta y profundiza Pierre Macherey;²⁴

22. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 57.

23. *Ibidem*, p. 7.

24. Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

así como la de Georges Dumézil,²⁵ rescatada y analizada por Vázquez García. En segunda instancia, porque alrededor de ese tiempo la recepción de *Historia de la locura* da lugar a los primeros encuentros entre Foucault y los historiadores de los *Annales*.²⁶ Como lo recuerda Veyne, por ese tiempo “Foucault esperaba ver cómo la escuela histórica francesa se mostraba receptiva a sus ideas”²⁷ y así encontrar a un grupo con quienes trabajar y discutir las últimas consecuencias de sus investigaciones. Desafortunadamente, para Foucault, narra Veyne, “esos historiadores estaban entonces muy ocupados con su propio proyecto”;²⁸ y los libros del francés no eran más que una distracción a partir de “problemas que no eran los suyos”.²⁹ Más aún, añade Veyne, a los historiadores de los *Annales* les parecía que “Foucault les pagaba en papel moneda filosófica, mientras ellos hablaban [...] de realidades”.³⁰ Así las cosas, Foucault, decepcionado por la actitud de los historiadores de los *Annales*, exclamó alguna vez en una de sus entrevistas:

Los historiadores han estado muy orgullosos, hace años, por descubrir que pueden hacer no solamente la historia de las batallas,

25. Como comenta Francisco Vázquez García en *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual* (Universidad de Cádiz, Andalucía, 1987), la obra de Georges Dumézil fue de gran importancia. En vida Foucault y Dumézil fueron amigos muy cercanos, asegura Didier Eribon en *Foucault y sus contemporáneos*: “Dumézil (sic) conocía mil y una anécdotas sobre el pasado lejano de Foucault” (Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 27). Además —y esto lo reconoce el propio Foucault—, en los libros de Dumézil el filósofo francés “encontró [...] instrumentos teóricos que han sido decisivos en la formación de sus propios métodos de investigaciones y sus conceptos” (*ibidem*, p. 37).

26. Es importante señalar aquí que aquello nombrado como “Escuela de los *Annales*” no fue realmente una escuela homogénea, sino un movimiento heterogéneo. Frente a aquéllos que unifican sin reparo a los nuevos historiadores, el historiador Peter Burke replica que “esta visión estereotipada de la escuela de *Annales* ignora divergencias existentes entre miembros individuales del grupo [...]. Podría ser mejor hablar, no de una escuela, sino del movimiento de *Annales*”. Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 12. No obstante, como expresa el propio Burke, a pesar de las divergencias entre esos historiadores, pueden identificarse ciertas “ideas rectoras” que comparten. Por ejemplo, una nueva forma de escribir la historia orientada a otros acontecimientos diferentes de la política y la religión; por otro lado, la interdisciplinariedad en la que el jardín de la historia se abre e interactúa con otros espacios. Para profundizar en este tema, ver Peter Burke, *La revolución historiográfica...*; Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y 2025?*, Prohistoria Ediciones, Rosario, Argentina, 2004; André Burguière, *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*, PUV, Valencia, 2009.

27. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 31.

28. *Idem*.

29. *Idem*.

30. *Idem*.

de los reyes y las instituciones, sino también de la economía. Helos ahí completamente deslumbrados porque los más atentos, entre ellos, les han enseñado que se podía hacer también la historia de los sentimientos, de los comportamientos, de los cuerpos. *Que la historia de Occidente sea indisociable de la manera como es producida la verdad e inscritos sus efectos, ellos lo comprenderán algún día. El espíritu viene bien a las chicas.*³¹

Siguiendo a Vázquez García, si bien *Historia de la locura* fue “ignorada por la intelectualidad marxista, denostada por un buen número de psiquiatras [...], no es cierto que los historiadores guardaran silencio al respecto”.³² Una primera prueba de esto es que el historiador Philippe Ariès, fue quien, *deslumbrado*, editó y publicó el manuscrito de Foucault sobre la locura en la época clásica. Además, en una lista que “comenzaba a perfilarse bajo los nombres de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, algunos pudieron recibir *Historia de la locura* como la primera aplicación del estructuralismo a la ciencia histórica”.³³ No obstante, y como lo que interesa por el momento son las controversias, la escuela de los *Annales* no iba a permanecer totalmente indiferente ante la aparición del texto de Foucault. Como relata Vázquez García, la recepción llevada a cabo por los *Annales* fue realizada por los historiadores Robert Mandrou (en primer lugar) y Fernand Braudel (posteriormente). En un artículo titulado “Trois clefs pour comprendre la folie à l’époque classique” (“Tres claves para comprender la locura en la época clásica”), publicado en 1962 en la revista de los *Annales*, Mandrou presenta su evaluación de la obra de Foucault. En ese texto, como apunta Vázquez García, la posición del historiador francés es “compleja, mezcla de reconocimiento y reticencias”;³⁴ se puede ver un reconocimiento, por parte de Mandrou, hacia la forma de escribir la historia que tiene Foucault (tan es así

31. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988, tome III*, pp. 257-258. Traducción y cursivas propias.

32. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 38.

33. *Idem*.

34. *Ibidem*, p. 40.

que lo apoda “escritor orquesta”), así como la satisfacción por una fuerte crítica al positivismo de la psiquiatría. Ahora bien, como ya se señalaba, el comentario de Mandrou no se limita al entusiasmado reconocimiento, pues también manifiesta varios reparos. Uno de ellos es la falta de una comprensión socioeconómica del fenómeno de la locura, como comenta Vázquez García: “Así, por ejemplo, Mandrou señala el silencio de *Historia de la locura* sobre el aflujo de pobres del campo a las ciudades, sobre el esfuerzo de las autoridades desde la creación de hospitales generales”.³⁵ Asimismo, Mandrou también reprocha a Foucault el alcance que da a las transformaciones que estudia. Según aquél, en la obra de éste se encuentra una “generalización abusiva propia de *filósofos*”,³⁶ en la que se comete el error de extrapolar los fenómenos mentales de los individuos a la sociedad.

En el caso de Braudel la admiración prevalece sobre la crítica. En respuesta al texto de Mandrou, aquél escribe un breve comentario en el que puede verse cómo recibe con entusiasmo la obra de Foucault: ve en él a un pionero del trabajo multidisciplinar al que aspiraban los trabajos de *psicología colectiva* impulsados por Lucien Febvre en los *Annales*. Por otra parte, la admiración de Braudel reside en la fuerza del concepto *se partager*, el cual significa que la constitución de la sociedad comienza a través del acto de repartir, de apartar aquello interno y *anormal* que le es constitutivo. Esta noción tan importante para el historiador de los *Annales*, si se revisan los trabajos de Braudel, está presente en su conocido libro *El mediterráneo* (en la que éste estudia la emergencia de la civilización ibérica entre los Reyes Católicos y Felipe II). Braudel llega, incluso, a recomendar la lectura de Foucault explícitamente en su obra *Las civilizaciones actuales*:

El libro apasionante y apasionado de Michel Foucault sobre la historia de la locura en la edad clásica [...]. Este texto, tan bello, merece

35. *Ibidem*, p. 41.

36. *Ibidem*, p. 42. Cursivas propias.

ser leído y releído. Una civilización sólo alcanza su verdad personal al rechazar lo que la molesta en la oscuridad de las tierras limítrofes y ya extranjeras. Su historia es la decantación, a lo largo de los siglos, de una personalidad colectiva, encajada, como toda personalidad individual, entre un destino consciente y claro y un destino oscuro e inconsciente, que sirve de base y de motivación al primero.³⁷

En la estela de la recepción que hicieron Mandrou y Braudel de *Historia de la locura*, esta obra es reconocida como un momento importante y pionero en una sub-disciplina llamada *historia de las mentalidades* (Mandrou); o, como la llamará Jacques Le Goff, entre otros, la *nueva historia*. No obstante, también en aquel entonces otro joven historiador, Carlo Ginzburg (fuertemente vinculado a los *Annales*), en su obra *El queso y los gusanos* denuncia al filósofo francés por el olvido del *subalterno*. En efecto, Ginzburg le reprocha una “muda contemplación estetizante”³⁸ por su aparente interés en los “gestos y criterios de exclusión”, antes que los propios excluidos.

A pesar de que otros jóvenes historiadores (aparte de Ginzburg), como Roger Chartier, Pierre Nora y Paul Veyne,³⁹ seguían reiterando el “abuso filosófico” ya denunciado por Mandrou, la obra foucaultiana fue finalmente bien recibida. Así, por ejemplo, Jacques Revel,⁴⁰ Arlette Farge, Michel Perrot y el mismo Chartier se reconocieron herederos y tentados a implementar en sus trabajos las enseñanzas de Foucault.

Antes de continuar con otras controversias sobre la obra de Foucault y su relación con los historiadores, hemos de tener presente que, por el tiempo de la publicación de *Historia de la locura*, también Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Michel Serres celebraron y retomaron a Foucault

37. Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 39.

38. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001, p. 17.

39. Aunque éste veía más bien en historia de la locura un trabajo serio y cuidadoso con el archivo, y que se cuidaba de caer en el anacronismo.

40. Quien defendió la obra de Foucault de las críticas antedichas.

en sus obras. Al respecto, comenta Vázquez García que, en una carta inédita, Bachelard “destaca su admiración por *Historia de la locura*, y la vinculación a sus análisis conceptuales con el propio psicoanálisis del conocimiento objetivo”.⁴¹ Posteriormente, esta relación fructífera entre las obras de Foucault y Bachelard será profundizada y explicitada por Serres. En su *Hermes I*, por ejemplo, analiza cómo ambas posturas aportan a una arqueología de los saberes positivos, en la que las formaciones de saber, tales como la química (Bachelard) y la psiquiatría (Foucault), se muestran en su singularidad como expresiones de una experiencia del *inconsciente* del sujeto (por el lado de la alquimia) y de la experiencia del encierro y la exclusión (por el lado de la psiquiatría). Por su parte, Canguilhem, quien fue además el director del trabajo de aquella obra de Foucault, retomará, a su vez, los postulados de *Historia de la locura* para escribir *La monstruosidad y lo monstruoso*, obra en la que se dedica a analizar los fenómenos y los conceptos, precisamente, de la monstruosidad y lo monstruoso en la tradición filosófica. Hasta este momento todavía los intelectuales marxistas permanecían en silencio respecto a la obra de Foucault.

Otro momento importante dentro de la historia de estas controversias se halla cuando aparece el famoso texto *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, en 1966. Como enuncia Vázquez García, la importancia de este momento se debe a “la actualidad del saber en la dislocación, ante la penetración revolucionaria de los trabajos de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Benveniste [...] que trastocan el objeto de las ciencias humanas”.⁴² Cuando Foucault escribe esta obra, cuyo título original era *Arqueología del estructuralismo*, se vive, precisamente, el auge del estructuralismo, esa “*Koiné* de toda una generación intelectual”,⁴³ en la que el campo lingüístico del signo saussureano y la aventura semiológica eran la moda. En aquel momento Foucault ya había dejado de ser hegeliano —por su lectura de Nietzsche— y estaba

41. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 46.

42. *Ibidem*, p. 65.

43. François Dosse, *Historia del estructuralismo...*, p. 13.

fascinado por lo que él nombró “el pensamiento del afuera”, en el que figuras como Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Georges Bataille, Raymond Roussel, entre otros, se manifestaban como exponentes de las consecuencias de la muerte de Dios y los apóstoles de la experiencia límite. Sobre la recepción anterior, que se ha visto más positiva, *Las palabras y las cosas* se mostrará como el reverso de *Historia de la locura*. Abundan, por este tiempo, las reticencias. Y encabezando la historia de estas *críticas monstruosas*, como sostiene Eribon,⁴⁴ está Jean-Paul Sartre. En palabras de François Dosse, “para triunfar, el estructuralismo debía, como en toda tragedia, *matar*”.⁴⁵ El blanco directo de la masacre de esta nueva *koiné* filosófica será, entonces, el existencialismo humanista, el cual Sartre lideraba con mucho orgullo. El fenomenólogo francés, si bien fue el centro de muchas críticas, fue asimismo quien criticó más severamente a Foucault cuando apareció *Las palabras y las cosas*. En una entrevista con Bernard Pingaud, Sartre asegura que aquél ofrece:

[...] una geología: la serie de estratos sucesivos que forman nuestro suelo. Cada uno de estos estratos define la posible condición de un cierto tipo de pensamiento que triunfó durante un cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería más interesante: cómo se construye cada pensamiento a partir de estas condiciones, o cómo los hombres pasan de un pensamiento al otro. Para hacer eso, tendría que interponer la praxis, por lo tanto, la historia: y eso es precisamente lo que niega.⁴⁶

Totalmente irónico, Foucault aparece a los ojos de Sartre negando aquello de lo que parte: *la historia*. ¿Tiene razón Sartre? ¿Es Foucault el último gesto que la burguesía tiene para protegerse de Marx? Aparece nuevamente la pregunta: ¿cómo se relaciona Foucault con la historia?

44. Se utiliza esta expresión como lo hace Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Este autor se sirve de ella —también empleada algunas veces por Foucault— para referirse a quienes lo criticaban con agresividad e ingenuidad nerviosa características. Ver Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

45. François Dosse, *Historia del estructuralismo...*, p. 19. Cursivas propias.

46. Jean-Paul Sartre, *Entrevistas*, Ennegativo Ediciones, Medellín, 2019, p. 61.

En la misma línea que Sartre, Henri Lefebvre y Roger Garaudy “reconocen en la arqueología la conjura anti-histórica derivada del estructuralismo”,⁴⁷ en la que las investigaciones de Foucault se muestran como una “heterodoxia del saber histórico”⁴⁸ y en la que no hay sujeto ni fin, como asegura Althusser. Desde una posición marxista, el también historiador vinculado a la escuela de los *Annales*, Pierre Vilar, rechazó el libro de Foucault. Su crítica se reduce a un dominio específico y muy querido por los marxistas: *el pensamiento económico* y los procesos sociales asociados a él. Vilar centra su crítica sobre todo en aquellos capítulos dedicados al *análisis de las riquezas*, a *la moneda en la época renacentista* y a *la economía política* de la modernidad. Para este autor, en relato de Vázquez García, Foucault tiene problemas con la documentación cuando, según éste, escoge antologías limitadas de clásicos de la economía, cuando elige analizar textos de traducciones poco fiables y cuando olvida unos textos por otros. Así, para Vilar, Foucault cae en el *galocentrismo*. Otra de sus críticas radica en la periodización que sugiere Foucault en su obra. Para el escudero de los *Annales* la delimitación del tiempo, de las *epistemes* analizadas en *Las palabras y las cosas* “es confusa, sus alusiones a la coyuntura son imprecisas; atribuye a la exclusividad de problemas a marcos limitados de época teniendo de hecho una prolongada proyección cronológica”.⁴⁹ Contra la letra de Foucault en su escritura de la historia de *lo mismo*, Vilar le reprocha los lirismos, en los que “abunda en el juego metafórico para mostrar diferencias conceptuales [...]; hace pasar la belleza literaria por el rigor del análisis”.⁵⁰ En lo que respecta al método, éste también critica a Foucault por su rechazo a *la historia de las ideas*. Según él, “ningún historiador serio [...] puede discutir con ella”.⁵¹ Finalmente, Vilar termina del lado de los intelectuales marxistas cuando, en su última crítica contra el francés,

47. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 75.

48. *Idem*.

49. *Ibidem*, p. 79.

50. *Idem*.

51. *Idem*.

se muestra inconforme al verlo poner a Marx como un perpetuador y continuador de la episteme clásica decimonónica.

Las palabras y las cosas fue una obra recibida, por este tiempo, de manera más negativa que positiva, contrario a lo sucedido con textos foucaultianos anteriores. La pléyade de intelectuales marxistas e historiadores de los *Annales* atacó a Foucault al unísono y sin reparo alguno. Antes que inspirarse en los hallazgos de sus herramientas para sus investigaciones, despreciaron sin más sus teorías y se escandalizaron por sus consecuencias.

Una última importante controversia para comprender qué pasa entre Foucault y la historia se sitúa entre el estreno de la lección inaugural en el Collège de France, el *Orden del discurso*, en 1970, y la publicación de *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, en 1975. Ya por este tiempo Foucault había afilado su sable para responder a las críticas. Nace con esto la *genealogía*, que se propone analizar la vinculación entre el saber y el poder. *Vigilar y castigar* aparece como un trabajo cultivado y renovado por la genealogía nietzscheana, en la que los discursos se convierten en prácticas que, a su vez, conforman dispositivos. Aquí va apareciendo el cuerpo con toda su potencia como objeto histórico. Este trabajo fue notablemente importante para la historiografía de los *Annales*, ya que, por un lado, Foucault se sirvió de muchas de las investigaciones hechas en esta escuela; y, por otro lado, a pocos días de salir, tuvo una repercusión tal que las entrevistas abundaron y el interés de los historiadores se disparó. Al año siguiente de *Vigilar y castigar*, Foucault dio a luz también la publicación de los *Annales historiques de la Révolution française*, texto en el que fue incluido un trabajo del historiador Jacques Leonard sobre la obra foucaultiana, el cual abrirá un fuerte debate.

El debate entre Leonard y Foucault es una controversia importante y compleja de analizar. Para empezar, la posición de Leonard sugiere

servirse de la prudencia, pero no será más que falsa modestia que caerá más rápido que un castillo de naipes. Inmediatamente, luego de su presentación, este historiador, este peón cuya tarea será defender el honor de su disciplina y a sus hermanos de los *Annales*, procede a esbozar una serie de críticas contra el último libro de Foucault. Para el caballero de los *Annales*, éste no es más que un precoz cualquiera: “El Sr. Foucault recorre tres siglos, a rienda suelta, como un caballero bárbaro. Quema la estepa sin menor precaución”.⁵² Refiriéndose al método y al estilo de Foucault, Leonard también golpeará con sus críticas: no se “acaba de saber si el Sr. Foucault describe una maquinaria o denuncia una maquinación”.⁵³ El uso constante de la forma impersonal en la escritura lo conduce a pensar en un “mundo kafkiano”⁵⁴ en el que funciona “una maquinaria sin mecánico”.⁵⁵ Leonard busca un culpable, un protagonista donde no lo hay; no al menos en la manera en que se lo plantea. Para este historiador el dispositivo que explica Foucault “ya no es el resultado de una disposición de elementos efectuada por los hombres”.⁵⁶ Asimismo, según él, al francés le faltó “respirar el polvo de los manuscritos”⁵⁷ y, además, olvidó recurrir a otros documentos. Leonard señala que entre los documentos elegidos por Foucault —y otros que eligieron otros historiadores— existen tensiones: “sorprende [...] que el Sr. Foucault no insista [...] respecto a la herencia religiosa en la empresa de amaestramiento y de condicionamiento que pretende describir”.⁵⁸ Precocidad, desconocimiento de las acciones del hombre y falta de conocimiento son las críticas del caballero de los *Annales* contra Foucault, quien, de todos los caballeros posibles, podría emparentarse, quizás, con don Quijote.

52. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión...*, p. 8.

53. *Ibidem*, p. 14.

54. *Ibidem*, p. 16.

55. *Idem*.

56. *Ibidem*, p. 17.

57. *Ibidem*, p. 7.

58. *Ibidem*, p. 13.

Leonard, varias veces, elogia la prosa de Foucault: “Este escritor, a diferencia de algunos otros grandes cerebros, practica un arte de un clasicismo deslumbrante”.⁵⁹ Añade: “Foucault sobresale tanto en lo concreto como en la teoría; presenta incluso sus exageraciones abstractas con la suficiente fuerza como para sentir la tentación de darle la razón sin tomarse el tiempo de clasificar la realidad de las cosas; lo verosímil [...] puede dominar en última instancia sobre lo verídico”.⁶⁰ Sobre este elogio, sin embargo, también elabora otra crítica: Foucault, concentrado en el cuidado de su prosa, descuida la *verdad, lo científico*.⁶¹ Para Leonard la historia tiene que separarse a toda costa de la literatura, pues ésta descuida los hechos. La obra de Foucault es finalmente “una hermosa construcción intelectual” en la que “la rigurosa exactitud de los hechos importa menos”.⁶²

Las palabras de Leonard merecieron la respuesta del filósofo francés. De sátira en sátira, éste responde a aquél la caricatura que le hizo: “el Sr. Leonard [...] al conferir a su historiador imaginario muchos errores, tal vez ha hecho un poco fácil la tarea de la réplica”.⁶³ Ahora Foucault sentencia a Leonard por no hacer más que crearse un hombre de paja, el cual suple a Foucault para desplegar sus críticas. A los ojos de este último, el caballero de la exactitud, encargado de representar a los *Annales*, no logra comprender lo que se quiere decir. Así, Leonard (quien reprochaba la

59. *Ibidem*, p. 19.

60. *Idem*.

61. Podría ubicarse a Foucault también entre la revolución producida en la narración de la historia. Como ha mostrado Jacques Rancière en *Los nombres de la historia*, en la historia de la narración de la historia hubo por igual una muerte literaria: la historia, que era antes una narración de acontecimientos dignos que les sucedían a sujetos con nombres propios específicos, por consecuencia de la revolución de la era científica y democrática se desplazó a estos últimos en beneficio de la vida de los sujetos anónimos. Asimismo, en este texto Rancière muestra que, con el nacimiento de la ciencia moderna y la incorporación de la poética de Aristóteles, se presentó el problema de la verosimilitud de lo escrito a partir de lo sucedido en el mundo. Como comenta este mismo autor, la historia, a través de “procedimientos literarios [...], se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa”. Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 17. Así, Foucault, que había empezado a escribir la vida de los anónimos e infames de la historia, reniega de la neutralización de los excesos de palabra, llevada a cabo por la ciencia historiográfica.

62. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión...*, p. 19.

63. *Ibidem*, p. 39.

periodización de Foucault) confundía el problema con la periodización, confundía lo que tenía que ser explicado con aquello que explica, así como el objeto de estudio con la tesis. El caballero de la exactitud, burlado por el Quijote, confunde el polvo con las nubes.

¿A dónde lleva todo esto finalmente? Alrededor de los años en los que se dieron estas controversias, en las que se han dejado apreciar, en la medida de lo posible, los discursos de los actores, Foucault ofreció varias entrevistas de las que quedan nociones no tenidas en cuenta en los estudios de su obra y que motivan el ensamblaje de esta historia. Por ejemplo, en una entrevista con Pablo Caruso, en 1967, el francés expresa lo siguiente:

[...] es curioso ver cómo en Francia, y muy en particular quienes no son historiadores, han sido incapaces de reconocer en mi último libro, un libro de historia. [...] los no historiadores pretendieron que era un libro destinado a negar la historia, a suprimir la historia, a clausurar la historia. Esa actitud depende de probablemente de la concepción un poco simplista que tienen de esa disciplina. Para ellos la historia es en esencia un conjunto que deben [sic] seguir en primer lugar una linealidad bien definida [...] según una evolución engañosa. En segundo lugar, siguen concibiendo la historia [...] como una dialéctica entre una conciencia individual y libre y la totalidad del mundo humano inmerso en su pesadez y su opacidad.⁶⁴

Se puede ver aquí que Foucault comprende que la recepción negativa de sus libros se debe a una idea fetichizada de la historia, un muerto viviente que sigue acechando su tiempo, del cual “hay que precaverse”⁶⁵ y al cual hay que enterrar.⁶⁶ En otra entrevista con Jean-Pierre Elkabbach comenta Foucault que existe en la filosofía una “especie de mito”⁶⁷ de la historia, por

64. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault? *Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 88.

65. *Idem*.

66. Paul Veyne estaba de acuerdo con que, para Foucault, la historia es el cementerio de las verdades del ayer. “Es verdad que Foucault consideraba el pasado como un cementerio de verdades, pero ello no lo llevaba a la amarga conclusión de que todo es vanidad, sino a la posibilidad del devenir”. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 49.

67. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault?..., p. 124.

el cual se concibe ésta como “una suerte de continuidad grande y vasta en la que se entrelazan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales”.⁶⁸ Este mito, además, cuando es cuestionado, nombrado o tocado hace a la “buena gente [...] gritar que han violado o asesinado a la historia”.⁶⁹ ¿Por qué pasa esto? ¿Por qué si ya se había puesto fin a este mito con Marc Bloch y Lucien Febvre? Foucault sugiere que quizá se deba a que “los filósofos son en general muy ignorantes de todas las disciplinas que no son las suyas”.⁷⁰

En otra entrevista con Raymond Bellour, Foucault manifiesta que “la historia resultó ser el objeto de una curiosa sacralización”.⁷¹ Para algunos —muchos, mejor dicho— intelectuales de la época, la historia no era más que “el último refugio de la dialéctica”.⁷² Frente a estos mitos y sacralizaciones Foucault sólo quiere una cosa: “ese mito filosófico que me acusan de haber matado, y bien, si lo maté estoy encantado. Era precisamente eso lo que quería matar, y no, en absoluto, la historia en general”.⁷³ Se va perfilando así su relación con la historia. Foucault es el asesino de la historia, el sepulturero de la Historia. ¿De cuál Historia? Por un lado, la historia de los filósofos, lo que se conoce como filosofía de la Historia, la cual viene de san Agustín, pasando por Kant y Hegel, hasta Marx y Fukuyama, y en la que el filósofo se convierte en profeta.⁷⁴ En términos de François Hartog, en *Regímenes de historicidad*, es lo que se conoce como *cronosofía*,⁷⁵ un discurso de la temporalidad,

68. *Idem*.

69. *Idem*.

70. *Idem*.

71. *Ibidem*, p. 154.

72. *Idem*.

73. *Ibidem*, p. 124.

74. Como ha mostrado ampliamente Karl Löwith en *El sentido de la Historia*, “la filosofía de la Historia depende enteramente de la teología de la Historia”. Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 7.

75. El concepto de “cronosofía” como tal no fue acuñado en primer lugar por Hartog, sino por Krzysztof Pomian, filósofo e historiador franco-polaco. En *L'ordre du temps* comenta que este concepto “define, según los casos, la topología del tiempo global de la vida individual, de la historia del hombre o la de los seres vivos, de la tierra, del universo, es decir, las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro, y más particularmente entre el pasado lejano y el futuro lejano”. Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984, p. VI. Traducción propia.

“mezclas de profecías y periodizaciones [...] movidas por interrogantes en torno al porvenir [...] que han buscado de manera fundamental aprehender las relaciones entre el pasado y el futuro; descubrirlas, fijarlas: dominarlas, para comprender y prever”.⁷⁶ Ahora bien, por otro lado, el francés también mata la historia de algunos historiadores que tienen inconscientemente una *cronosofía* (*filosofía salvaje*, en términos de Rancière) que condiciona sus metodologías.

Si bien los historiadores de los *Annales* no se dejan reducir fácilmente a un despliegue homogéneo —como bien lo han mostrado Peter Burke y Carlos Aguirre Rojas—, Foucault identifica un terreno común en el que los historiadores y los filósofos coinciden: la fetichización de una idea de historia, esto es, la cronosofía, ese anhelo *casándrico* de dar con una constante en despliegue, una teleología en la que el futuro y el pasado son de suyo cerrados, lineales y anticipables. No sólo es problemática la concepción de la historia como la realización de la dialéctica en la que se puede dar cuenta el paso del hombre, sino también lo es aquella tradicional que supone un modelo causa-efecto a través de los hechos estudiados. Veyne supo muy bien dar cuenta de esto al afirmar que “Foucault suprime las trivialidades reconfortantes, los objetos naturales en su horizonte de racionalidad prometedora, para devolver a la realidad, la única verdadera, la nuestra, su originalidad irracional, *rara*, inquietante, histórica”.⁷⁷ Recuérdese que, además, en su debate con Leonard, Foucault aboga en nombre de una desmultiplicación causal que le permita ver los acontecimientos en su singularidad. Y si bien, como él mismo defiende, “la historia no se mata”, hay concepciones de ella que sí es posible asesinar; por eso sentencia finalmente: “matar la historia para filósofos, eso sí, decididamente quiero matarla”.⁷⁸ Como han señalado Villacañas Berlanga

76. François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007, p. 32.

77. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia...*, p. 238. Cursivas propias.

78. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault?..., p. 124.

y Castro Orellana, “Foucault revoluciona el saber histórico y el saber filosófico a la vez, porque conduce hasta sus últimas consecuencias la historización radical”.⁷⁹ No obstante, no hay que apresurarse.

Ahora bien, Foucault no mata la historia él solo, aislado de otras formaciones discursivas. Las controversias en la aventura intelectual no dan cuenta por sí solas de cómo es posible la aporía entre el historiador y el filósofo en Foucault. Hay una ruptura conceptual más profunda que condiciona la posibilidad de un pensamiento como el suyo. El asesinato de la *Historia* tiene una historia. Si bien todo lo dicho anteriormente es una parte de esta historia, se puede ir más allá para dar con otras aristas de gran relevancia que, a su vez, permiten comprender mejor lo hasta ahora expuesto. En *Arqueología del saber e historia intelectual* Palti se ha encargado de mostrar el suelo epistémico, es decir, las condiciones de posibilidad que subyacen a la aparición del proyecto foucaultiano de una arqueología del saber. Apunta Palti que en el proyecto de una arqueología del saber se puede encontrar un “doble rechazo al estructuralismo y a la fenomenología”,⁸⁰ que está vinculado con una ruptura conceptual producida a fines del siglo XIX en las visiones teleológicas y evolucionistas de la historia. A este cambio conceptual lo llama *Era de las Formas*.⁸¹ A ésta se contrapone la *Era de la Historia*, que Foucault trabajó en *Las palabras y las cosas*.⁸² Pareció inadvertida por él, comenta Palti, pues al francés le dio la impresión de que la *Era de la Historia* se había mantenido hasta su presente. Esta *Era de las Formas* introduce en el campo del saber una experiencia más radical de la temporalidad fundamentada sobre la existencia de rupturas y discontinuidades. Se caracteriza por responder al

79. José Luis Villacañas Berlanga, Rodrigo Castro Orellana y Miguel Morey Farré, *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado Ediciones, Madrid, 2018, p. 8.

80. Elías José Palti, “Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología” en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, N° 166, septiembre/diciembre de 2023, pp. 9-30, p. 21.

81. Elías José Palti, “El renacimiento de la escena trágica y la emergencia de lo político como problema conceptual” en Elías José Palti, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018, pp. 191-265.

82. Michel Foucault, “Los límites de la representación” en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2018, pp. 231-257.

desafío de dar con el nouméno kantiano —ante el cual la fenomenología y el estructuralismo serán las empresas más paradigmáticas para hacerle frente— a través de la bifurcación de la relación entre las *estructuras* y la *subjetividad trascendental* (las primeras, supuestamente autorreguladas; la segunda, como la razón de la discontinuidad, la regulación de la estructura y el agente del cambio). Muestra Palti que el proyecto de Foucault se inscribe dentro de este cambio desde la manera en la que formula su proyecto como un intento de responder al dilema que enfrentaba el estructuralismo con la fenomenología. Frente al “retorno de la metafísica”, del que hablaba Husserl en *Crisis de las ciencias europeas* al presentar al sujeto trascendental en tanto agente del cambio, Foucault, en palabras de Palti, “va a [insistir] en los acontecimientos discursivos”⁸³ y en la noción de *acontecimiento*, la cual hace referencia a la inexplicabilidad estructural y subjetiva del cambio. Para Foucault las filosofías de su tiempo —que recurrían a la subjetividad trascendental (fenomenología y psicoanálisis, por ejemplo) para explicar el cambio, o a las estructuras autorreguladas (estructuralismo y sociología, por ejemplo), como se vio páginas atrás, gracias a las controversias— no hacen más que caer en la metafísica al pensar que el cambio es realizado por un sujeto, el hombre; por considerar que existen estructuras que se autorregulan y por creer que hay un significado originario que produce la referencia inmediata a la realidad. Como demuestra Derrida —contemporáneo cercano a Foucault— en *La voz y el fenómeno*,⁸⁴ entre estructuralismo y fenomenología, si bien parece haber una contradicción irrevocable, detrás de ambos proyectos existe la necesidad del reenvío del uno al otro. Foucault, que fue muy conocedor de este retorno de la metafísica por parte de estas empresas, aunque caminó críticamente junto al estructuralismo, éste le hizo despertar de su sueño dogmático.⁸⁵ Si bien esta reconstrucción histórica, hecha por Palti, permite comprender las condiciones del proyecto arqueológico de Foucault

83. Elías José Palti, “Arqueología del saber...”, p. 17.

84. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1985.

85. Elías José Palti, “Arqueología del saber...”, p. 21.

(y del pensamiento del siglo XX en general), también posibilita entender, con más profundidad, el asesinato que comete el filósofo de la Historia. La ruptura conceptual que representa la *Era de las Formas* en el siglo XX es la *condición sin la cual* Foucault no pudo haberse encontrado en una aporía tan determinante. Tradicional y filosóficamente, la historia regresa a la metafísica. Foucault es un asesino de la Historia que predicen muchos de sus contemporáneos, por el lado de la historiografía y de la filosofía, por retornar a estas visiones metafísicas de la historia. Ni la vida ni las formas; para él es el acontecimiento el que da cuenta del cambio sin caer en la metafísica del sujeto y del hombre, como ya se ha visto.

Según lo expuesto anteriormente, se puede apreciar mejor el acontecimiento que representa Foucault tanto para la historia como para la filosofía. El francés devuelve la historia contra la historia, contra la filosofía de la historia; enfrenta a Clío contra Casandra. Sus talleres históricos en los fragmentos filosóficos aparecen para asesinar la cronosofía, inscribiendo en la filosofía una historicidad radical no metafísica. Tales fragmentos suyos, por otra parte, son pronunciados para asesinar esa filosofía salvaje y metafísica que aún opera en los practicantes de la historiografía tradicional. Las controversias que hubo entre el francés y sus contemporáneos son producto de la incompreensión de los críticos de esa ruptura conceptual en la que su obra aparece. Se trata de un cambio conceptual que también trajo consigo las aporías sobre las que su pensamiento se detendrá. Así pues, la arqueología y la genealogía no son métodos dados, aparecidos de la nada; por el contrario, tienen una historia en la que la aporía entre el historiador y el filósofo se manifiesta.

Aporías y paradojas: *L'ontologie manquée* de Foucault

Luego de que se haya visto cómo Foucault “asesina la historia”, esto es, la *filosofía de la historia*; tras apreciar cómo denuncia a la filosofía y a la historiografía tradicional por sus excesos e imposturas metafísicas; al cabo de comprender las condiciones que hicieron posible el asesinato

de aquélla por aquél, es importante comprender cómo esta posición aporética de Foucault respecto a la filosofía y la historia se manifiesta en otras paradojas, por ejemplo, en la del cuerpo y sus inscripciones. Es importante seguir con el ensamblaje de esta historia para dar con la relación entre filosofía e historia en Foucault.

Da curiosidad que, en su *Diccionario Foucault*,⁸⁶ Edgardo Castro no llame la atención o sugiera la existencia de cierta ambivalencia en torno al cuerpo en la obra del filósofo francés. Se sabe que Foucault fue uno de los autores que, como comenta Genevieve Galán Tamés,⁸⁷ contribuyeron a la tendencia que toma al cuerpo como objeto de la investigación histórica. En un tiempo en el que, en palabras de Michel de Certeau durante una entrevista con Georges Vigarello, el cuerpo es aquello que “por todas partes buscábamos [...] y en ningún sitio encontrábamos”,⁸⁸ la obra de Foucault aparece como un acontecimiento que da cuerpo a la disciplina. Tal como Arianna Sforzini ha mostrado en su *Michel Foucault. Une pensée du corps*, “El cuerpo es, en la obra de Foucault, un protagonista *ineludible*⁸⁹ y *multiforme*”.⁹⁰ Ciertamente, a lo largo de todas sus publicaciones, éste hace aparecer el cuerpo en distintos juegos y roles, como imbuido y lacerado por discursos y poderes. Sin embargo, aunque su pensamiento, como propone Sforzini, es uno *por y desde* el cuerpo, éste no aparece expuesto en la obra foucaultiana con coherencia y sistematicidad. El cuerpo en Foucault surge, paradójicamente, difícil de captar en su estatuto, atravesado por la experiencia de la aporía.

86. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

87. Genevieve Galán Tamés, “Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 33, 2009, pp. 167–204.

88. Georges Vigarello y Michel de Certeau, “Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau” en *La Ortiga*, La Ortiga Colectiva/Red de Espacios y Agentes de Cultura Comunitaria/Plataforma Memoria y Democracia de Cantabria, Cantabria, España, N° 68–70, 2006, pp. 13–21.

89. En francés “incontournable” se traduce como “ineludible”. No obstante, puede significar también “lo insoslayable”, “lo imprescindible” o, al mismo tiempo, “lo que no se puede rodear”, “lo que no se puede abordar”, “a lo que no puede dársele forma” (in-contorno-able).

90. Arianna Sforzini, *Michel Foucault...*, p. 7. Traducción y cursivas propias.

Éste no es el espacio para analizar lo que Foucault ha consignado sobre el cuerpo en la totalidad de su obra, pues se tornaría demasiado extenso. Además, Sforzini ya lo hizo. El propósito de problematizarlo en el pensamiento del filósofo francés surge de la aporía que esta ambivalencia del cuerpo representa para dar cuenta de que en ella también subyace una *ontologie manquée*,⁹¹ es decir, una experiencia del *no-paso* de la cual se desprenderían otras aporías. La tesis aquí sostenida es que de la ambivalencia, de la aporía sobre el estatuto del cuerpo en la obra de Foucault, ya analizada por algunos intérpretes, se desprende una aporía mucho más radical, manifestada en la pregunta: *¿Foucault es historiador o filósofo?*

Como ha mostrado Judith Butler en varias ocasiones, en la obra de Foucault uno puede encontrarse con discursos paradójicos, textos que contradicen lo expuesto por otros. Así, por ejemplo, en el tercer capítulo de *El género en disputa*, Butler devela cómo “la teoría de la sexualidad de Foucault, expuesta en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* se contradice en ciertos elementos en la introducción (breve pero reveladora) a los diarios de Herculine Barbin, un/a hermafrodita francés(esa) del siglo XIX, publicados por el propio Foucault”.⁹²

La filósofa expone de qué modo en Foucault hay ciertas contradicciones según la noción de sexualidad. En *La voluntad de saber* éste sostiene la tesis de que no hay sexualidad libre e independiente de los discursos y las relaciones de poder; sin embargo, en la obra sobre Herculine Barbin no trata la sexualidad del personaje como investida

91. Esta expresión, tomada de la obra de Han-Pile, *Foucault's Critical Project*, quien se propone rehabilitarla y reconceptualizarla, es difícil de traducir al español sin sacrificar la densidad semántica característica de la lengua francesa. En efecto, la palabra “manquée” (participio pasado, singular, del verbo “manquer”), que acompaña al sustantivo “ontologie”, puede significar, en la forma adjetiva, “perdida”, “fallida”, “estropeada”, “malograda”, “ausente”, “esquivada”. Así pues, frente a tan diversas significaciones, con el propósito de conservarlas y de jugar con ellas con la diseminación de la “aporía”, se deja sin traducir tal expresión.

92. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 197.

por relaciones de poder. Según señala la filósofa del movimiento *queer*, Foucault romantiza el mundo sexual de Herculine como “el feliz limbo de una no identidad”.⁹³ ¿Cómo puede ser que en un texto Foucault hable de la sexualidad en tanto coextensiva de los discursos y los poderes, y en otro presente una posición más bien romántica? Butler logra incluso mostrar de qué forma esta contradicción estaba presente en *La voluntad de saber*, pues ahí el francés habla ya de placeres que no son producto de las relaciones de poder.⁹⁴ Ciertamente, si la sexualidad es un dispositivo conformado por diferentes prácticas y discursos de poder, ¿cómo justificar la existencia de placeres independientes de este dispositivo?

Continuando con las paradojas y aporías en la obra de Foucault, Butler, en su artículo “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, da con otra cuestión ambivalente en su pensamiento. Esta vez el cuerpo es el punto de la problematización. La filósofa comenta que es indiscutible la asociación de la idea —muy compartida en el campo intelectual actual— de la construcción social del cuerpo con el pensamiento de Foucault. En efecto, Butler nos relata que en *Historia de la sexualidad I* “Él afirma que el cuerpo es el lugar de significaciones culturalmente disputadas, y que el sexo del que podríamos estar tentados a clasificar entre los aspectos más fácticos de la vida corporal, es en sí mismo un *punto imaginario*, la consecuencia de una materialidad completamente investida de significaciones”.⁹⁵ Asimismo, en *Nietzsche, la genealogía, la historia* se puede ver a Foucault declarar: “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos [...]; volumen en perpetuo desmoronamiento”.⁹⁶ Butler, por su parte, expone: “hablar de esta manera sugiere, invariablemente, que hay un cuerpo que en algún sentido está ahí, pre-dado,

93. *Idem.*

94. *Ibidem*, p. 201.

95. Judith Butler, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions” en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 86, N° 11, noviembre de 1989, pp. 601–607, p. 602. Traducción propia.

96. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 32.

existencialmente disponible para ser el lugar de su propia construcción aparente”.⁹⁷ A la empresa genealógica de “mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia”⁹⁸ le subyace la aporía, la ambivalencia de comprender el estatuto del cuerpo. ¿Existe un cuerpo previo a la inscripción histórica de los acontecimientos? Si la respuesta fuese afirmativa, se incurriría, paradójicamente, en algo que el propio Foucault ya criticaba en la conferencia sobre Nietzsche y la genealogía: “nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos”.⁹⁹ ¿Existe, pues, una instancia previa, una *heterotopía*, un cuerpo que no esté todavía atravesado por los discursos y las relaciones de poder, sobre el cual éstos se inscribirán y que será la víctima de la historia? ¿Cómo puede Foucault hablar del cuerpo como algo no fijo y a la vez fijarlo para la inscripción? Butler argumenta que su posición paradójica se debe a la apropiación de la genealogía nietzscheana, que concibe al cuerpo como una superficie constituida por fuerzas. Si bien Foucault retoma a Nietzsche para caracterizar su empresa genealógica, el propio Foucault, a su vez, en una de las obras en donde las inscripciones sobre el cuerpo se manifiestan (como lo es *Vigilar y castigar*), no acepta un cuerpo en tanto previo a la inscripción y a las relaciones de poder, pues como defiende en ese texto, aquél surge en el campo político, atravesado ya por las relaciones de poder.¹⁰⁰

Frente a esa paradoja, esa aporía en la obra foucaultiana, ha habido —sin darse siempre cuenta de que existe, desde luego— muchas formas de responder. Así, por ejemplo, Hurbert Dreyfus y Paul Rabinow, reconociendo que Foucault “sigue siendo elusivo en torno a cuán maleable es realmente el cuerpo humano”,¹⁰¹ han propuesto que la noción de “intercorporeidad”, en referencia al análisis del *corps propre* llevado a cabo

97. Judith Butler, “Foucault and the Paradox...”, p. 601. Traducción y cursivas propias.

98. Michel Foucault, *Nietzsche...*, p. 32.

99. *Ibidem*, p. 46.

100. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 32–33.

101. Hurbert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 140.

por Merleau-Ponty, pudo influir en el francés, pues recuérdese que en *Fenomenología de la percepción*¹⁰² el fenomenólogo sugirió que aquello designado como *corps propre* es resultado del cruce de estructuras culturales, sociales e históricas con estructuras biológicas inmodificables. Por su parte, Butler argumenta que esta ambivalencia en torno al cuerpo y sus inscripciones se debe a que Foucault pudo haber retomado la antropología de Lévi-Strauss, que en sus *Mitológicas I* realizó la distinción entre naturaleza y cultura mediante la semiótica culinaria de lo crudo y lo cocido. Para la filósofa, recordando al Freud de *El malestar en la cultura*, Foucault parece retomar tal distinción, cayendo así en un dualismo que enfrenta la naturaleza y la cultura a través de los términos *cuerpo* e *historia*. Por otras razones Tuillang Yuing Alfaro, en *Tras lo singular*, ha argumentado que se debe a la herencia de Nietzsche, pero también de Canguilhem, que Foucault conciba el cuerpo como objeto de estudio histórico,¹⁰³ no obstante, sin darse cuenta de las paradojas que le subyacen.

Si bien las investigaciones anteriores ofrecen hipótesis llamativas, hubo otro autor que desarrolló más esta problemática —paradigmática, por el grado de exposición que alcanza—. En *Revoluciones sin sujeto* Castro-Gómez, al defender a Foucault de la lectura que llevó a cabo Slavoj Žižek (quien hizo de él uno de los *historicistas posmodernos*), logra esbozar una *ontología del poder* en aquél. Efectivamente, para Castro-Gómez se trata de “mostrar que algunos de los problemas reflexionados por Žižek pueden ser recuperados a través de otro tipo de *ontología política*”.¹⁰⁴ Esta ontología ya no será la de *lo real lacaniano*, como propone el filósofo esloveno, sino la de las *relaciones de poder* no desarrollada sistemáticamente por Foucault mediante el Nietzsche de *La voluntad de poder*. En un cruce de lecturas que abarcan el Nietzsche de los fragmentos póstumos de 1885-1889, los cursos de Gilles Deleuze

102. Maurice Merleau-Ponty, “La síntesis del cuerpo propio” en Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993, pp. 165-170.

103. Tuillang Yuing Alfaro, “El cuerpo de la historia” en Tuillang Yuing Alfaro, *Tras lo singular...*, pp. 275-297.

104. Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, Madrid, 2015, p. 225. Cursivas propias.

sobre Foucault, los estudios de Wolfgang Müller-Lauter sobre la *voluntad de poder* en Nietzsche y el Foucault de los años setenta (el de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*), el filósofo colombiano busca mostrar que en el pensador francés hay una ontología (esbozada por Nietzsche), que Žižek no fue capaz de reconocer y que serviría como alternativa para pensar el antagonismo de la política.

Castro-Gómez defiende la tesis de que en Foucault hay una ontología del poder que da cuenta del antagonismo constitutivo; esta ontología es la formulada, fragmentariamente, por el Nietzsche de 1880. No obstante, el filósofo colombiano proyecta más atrás esta ontología. Para él será —siguiendo aquí el ensayo de Müller-Lauter titulado *Der Organismus als innere Kampf* (1971)¹⁰⁵— en el Nietzsche que estudia la *rivalidad homérica*, esto es, el joven Nietzsche, donde ya se puede encontrar el germen de la voluntad de poder. Ahora bien, a lo largo de su análisis Castro-Gómez se encarga de mostrar que esta voluntad de poder relacional refiere a un plano ontológico. Como señala el autor, “al hablar de cuerpo (*Leib*) Nietzsche no se refiere primariamente a un ente fisiológico (*Körper*) [...] el cuerpo del que habla Nietzsche es un *campo inestable de fuerzas* capaz de auto-regularse”.¹⁰⁶ Léida la obra de Foucault a la luz de esta ontología esbozada antes por Nietzsche encontramos, de manera similar a la teología fea y escondida en el materialismo histórico en Walter Benjamin, al filósofo oculto detrás del historiador en Foucault. Comenta Castro-Gómez:

El agonismo de las fuerzas no se reduce entonces a la biología o a la psicología; no se agota en el mundo de los entes. Lo cual significa que, para Nietzsche, el antagonismo no debe confundirse con fenómenos de orden físico, psíquico, político, ni sociológico. Las

105. Existe una traducción al inglés de estos estudios de Müller-Lauter. Ver Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 1999.

106. Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto...*, p. 234. Las cursivas se encuentran en el original.

relaciones de fuerzas tienen un carácter *ontológico*, y este punto fue perfectamente comprendido por Foucault.¹⁰⁷

Así pues, en la obra de Foucault es posible encontrar dos niveles sobre los que se sustenta su propuesta. El primero, y más fundamental, es el de la ontología de las fuerzas, “que constituye nuestra experiencia de la realidad y que se manifiesta en el cuerpo”,¹⁰⁸ mientras que el segundo, el óntico, es el de “la multiplicidad de contenidos empíricos que adquieren las relaciones históricas de poder”.¹⁰⁹

Retomando lo anterior, aun dando cuenta de ambos niveles en la obra de Foucault, Castro-Gómez reconoce que éste prefirió dedicar sus esfuerzos investigativos al segundo nivel: “en ese juego de dos cabezas, el historiador consiguió triunfar sobre el filósofo”.¹¹⁰ En la misma línea de Judith Butler, sin saberlo Castro-Gómez propone una manera de resolver —defendiendo a Foucault de Žižek— la ambivalencia, la paradoja que se ha problematizado. Para el colombiano el *filósofo está en el historiador* por el modo en que en la genealogía el único punto ahistórico es el cuerpo, pues éste, como ya mostró Nietzsche, es el que interpreta las fuerzas, las evalúa, las moviliza y se nutre de ellas perpetuamente. Parecería que después del exhaustivo análisis llevado a cabo por Castro-Gómez no hay mucho más que decir. Sin embargo, en su examen —que implica el de los autores antes abordados— hay varios asuntos que deben problematizarse. Uno de ellos, el más importante, es que estos análisis deshistorizan el pensamiento del francés emparentándolo rápidamente, a pesar del rigor de la exposición, con el del filósofo alemán, incurriendo así en el anacronismo. Lo que se puede aprender del ejercicio foucaultiano con sus aporías es que aquello que se dice de las cosas no es lo único que cambia con el tiempo: las cosas de las que se habla también cambian. Así pues, a pesar del

107. *Ibidem*, p. 235.

108. *Ibidem*, p. 245.

109. *Idem*.

110. *Idem*.

reconocimiento de Nietzsche por parte de Foucault, entre ambos hay una ruptura conceptual que conviene tener en cuenta. De nuevo, la *Era de las Formas*. En busca de una ontología alternativa a la propuesta por Žižek, Castro-Gómez olvida la historicidad del pensamiento de Foucault y, mediante lo expresado, conjuga al alemán y al francés. Resulta llamativo que todos estos autores, en su lectura de Foucault, antes que decir algo sobre él, dejan al descubierto la reproducción, inconsciente, llevada a cabo por ellos mismos, de la formación discursiva de su tiempo. Así pues, Palti es crítico de la lectura que Deleuze realiza de Foucault, quien fue una de las referencias de Castro-Gómez para sustentar su tesis de una ontología en éste. Propone Palti que

[...] la lectura de Deleuze lleva a desdibujar el aporte fundamental de Foucault, que nos remite no a la pregunta sobre la posible existencia, o no, de singularidades irreductibles, de puntos de resistencia al poder que remiten más allá del mismo, pregunta que, en realidad, Foucault siempre buscó evitar, pues solo puede dar lugar a respuestas por sí o por no, y a justificaciones de las mismas más bien previsibles.¹¹¹

Estos autores que quieren dar con un sustrato ontológico, en el cuerpo o en las relaciones de poder (entendidas o no como sustancias) no hacen sino una operación sobre el pensamiento de Foucault, nublando su novedad y las condiciones que lo hicieron posible; así como manifestando —al ubicar a éste del lado de la voluntad de poder nietzscheana o del lado del cuerpo de Merleau-Ponty, o bien, del lado del Canguilhem lector de Nietzsche— la bifurcación entre la vida y las formas constitutivas de la ruptura conceptual surgida en el siglo XX, a la que responde tanto el pensamiento de Foucault como el de ellos mismos. Por otro lado, sus propuestas sucumben a la tentación de clausurar el pensamiento del francés, tratando de resolver dilemáticamente aquel elemento aporético

111. Elías José Palti, “El Foucault de Deleuze y sus visiones divergentes de la historia de la filosofía” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 20, N° 2, 2016, pp. 257–266, p. 263.

encontrado en él. Como ha mostrado Han-Pile, “en la progresión de la arqueología a la genealogía, la tensión oscila entre lo trascendental y lo histórico, y después reaparece. La insistencia del comienzo en lo trascendental, habiendo dado paso, después, al historicismo de inspiración nietzscheana, retorna como una sombra no reconocida al término de la investigación genealógica”.¹¹²

Aquello que en el texto original de Han-Pile es nombrado *ontologie manquée*, esa sombra no reconocida de lo trascendental y su constante retorno en el pensamiento del francés, aquí no se refiere, ni se reduce, a una ontología que le faltó desarrollar a él, como sugieren algunos exegetas. Tampoco es una cuestión momentánea o periódica en la obra foucaultiana, como propone la misma Han-Pile posteriormente. La *ontologie manquée* de Foucault se refiere a una aporía que hace detenerse al análisis en la pregunta de si Foucault es *historiador o filósofo*; en la cuestión de cómo es la relación entre filosofía e historia en su pensamiento. Si se tiene en cuenta que, con el giro conceptual producido a finales del siglo XIX (eso que Palti¹¹³ nombra *Época de la Forma*), hay un retorno de la metafísica que trata de dar cuenta del cambio recurriendo al sujeto trascendental, podría ubicarse la aporía que atraviesa el pensamiento de Foucault dentro de —y como una forma de respuesta a— las querellas que se dan en este giro. La novedad de esta respuesta se manifiesta como una aporía por no ubicarse en ninguno de los lados que se enfrentan conceptualmente: por un lado, los sistemas autorregulados; por otro, la subjetividad trascendental. Entre estos dos polos, Foucault rompe decantándose por la historicidad radical, cuyo cambio, como permite ver la noción de acontecimiento, no puede ser explicado. Es esta ruptura, al no ser comprendida por los estudiosos ni

112. Béatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project...*, p. 9. Traducción propia.

113. Elías José Palti, “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 7, N° 1, 2003, pp. 27–49.

por los críticos con quienes sostuvo Foucault sus controversias, por lo que su obra aparece para debatirse en posiciones dilemáticas.

¿La filosofía o la historia? ¡Sí, por favor!

Como su etimología sugiere, la palabra “método” hace referencia al camino que se sigue, al rastro. En este texto se ha tratado el método en el pensamiento de Michel Foucault, se ha preguntado por aquello que movilizaba sus proyectos. Si el proyecto de este autor, como se ha sostenido, está atravesado por aporías, y si se ha tratado aquí de aquello que movilizaba los pasos del pensamiento, es porque en eso que dinamiza el pensamiento de Foucault se juega un reverso que detiene el pensamiento ante la aporía entre filosofía e historia. Hay un *no-pasar* que posibilita el *pasar* en las ideas del francés. Al igual que una arqueología que da cuenta de las condiciones que hicieron posibles las relaciones aporéticas entre filosofía e historia, este trabajo también ha querido ser genealógico, porque es tarea del genealogista, en palabras de Foucault, “localizar los accidentes, las mínimas desviaciones [...], los errores, las faltas de apreciación”.¹¹⁴ ¿Qué otra cosa sino accidentes, desviaciones, errores o faltas podría ser una aporía?

Llevar a cabo una historia, por breve que pueda ser, requiere la constancia de los esfuerzos, atravesar el pensamiento hasta detenerlo en la espesura del tiempo. Tal es el precio a pagar por justificar las tesis sostenidas a lo largo de este texto. Se ha visto cómo el intersticio que habitó el pensamiento de Foucault no se deja pensar fácilmente. No es suficiente con el análisis de lo que se dice en sus textos teóricos: hay que regresar a esos otros documentos que muchos consideran indignos de un *libro*; pues, como comenta Philippe Artières, “en la historia de la recepción del pensamiento de Foucault, se han dado unos acontecimientos que han contribuido a modificar de forma duradera el modo

114. Michel Foucault, *Nietzsche...*, p. 27.

de leer las obras firmadas por el autor”.¹¹⁵ En esos otros documentos y formatos de expresión se puede dar cuenta de las controversias y de los puntos críticos sobre los que resulta factible pensar las relaciones entre filosofía e historia en Foucault. Asimismo, se ha visto que, si bien las controversias son fundamentales para entender cómo se relacionan historia y filosofía en Foucault, para comprender cómo éste mata a la historia, a su vez estas controversias se dan de acuerdo con un quiebre epistémico hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX que se debate entre la vida y las formas para dar cuenta de la temporalidad. De la misma manera, se ha argumentado que las aporías, junto con las múltiples formas de respuesta que formularon los estudiosos, son la manifestación de una más radical: aquélla escenificada con la cuestión de si Foucault es historiador o filósofo. Esa pregunta sobre la que se constituyó su obra es la misma que lo torna aporético, indecidible, no dilemático. Como ha señalado Peter Sloterdijk, “Los representantes de ambas disciplinas (la historia y la filosofía) lo tuvieron difícil para clasificar a un pensador que no pareciera estar interesado en la acumulación de un capital en verdades estables”.¹¹⁶ Esto se aprecia bien cuando en una entrevista con Claude Bonnefoy, Foucault afirma lo siguiente:

Cuando escribo, no sabría decir si hago historia de la filosofía. Me han preguntado a menudo qué significaba para mí, escribir lo que escribía, desde dónde hablaba, qué quería decir eso, por qué tal y no cual cosa, si era filósofo o si era historiador [...]. Me costaba mucho contestar. Si me hubiesen ofrecido para responder una libertad tan grande como la que usted me ofrece hoy, creo que habría contestado ya con toda brutalidad: ni lo uno ni lo otro, soy médico, digamos que soy diagnosticador [...]. Pero un diagnóstico ¿es tarea del historiador, del filósofo, del que se dedica a la política? No lo sé.¹¹⁷

115. Michel Foucault, *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2012, p. 7.

116. Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Madrid, 2010, p. 135.

117. Michel Foucault, *Un peligro que seduce...*, pp. 48-49.

Ni el propio Foucault pudo dar cuenta de lo que él hacía no dilemáticamente, es decir, decantándose por uno de los lados, sino aporéticamente. Abundan por todas partes, muy dispersas, las aporías en las que este personaje da cuenta de su posicionamiento frente a su hacer. Así, por ejemplo, en otra entrevista confiesa: “Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, en último término, si me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo”.¹¹⁸ En *El uso de los placeres* asegura lo siguiente a propósito de su trabajo:

[...] los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de *historia* por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de *historiador*. [...] Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle así pensar de otro modo.¹¹⁹

En otro lugar expresa: “No me considero un filósofo. Lo que hago no es ni una manera de hacer filosofía ni de sugerir a los otros no hacerla”.¹²⁰ Y en una entrevista más indica: “Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo porque, desde Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo”.¹²¹

¿Cómo comprender todas estas opiniones contradictorias entre sí expresadas por Foucault? ¿Es oportuno querer cerrar estas cuestiones hallando una coherencia final? Como afirma Jacques Rancière, todos aquellos que desde la biopolítica, la ética o la política *queer* han buscado esa coherencia final en el pensamiento de Foucault, “tienen un punto en común. [...] Quieren otorgar al recorrido de Foucault un principio de

118. Michel Foucault, *Obras esenciales II. Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 316.

119. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 12. Cursivas propias.

120. Michel Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 35.

121. *Ibidem*, p. 87.

finalidad que aseguraría la coherencia del conjunto [...]. Quieren verle confirmando la idea que sintetiza el saber para enseñar las reglas de la acción”.¹²² Este intento, frente a la desesperación de no encontrar un lugar fijo en Foucault es, sin embargo, a lo que él mismo quería escapar y lo que se puede ver en esos fragmentos que se oponían aporéticamente. Como añade Rancière, “Todas sus respuestas [...] son bien engañosas en tanto introducen un lugar de maestro que su mismo trabajo había arruinado”.¹²³ Siguiendo al argelino, se puede comprender que esta experiencia de la aporía, que constituye el pensamiento de Foucault y que se resiste a una clausura final, es aquello que el filósofo francés denominó “transdisciplinariedad”;¹²⁴ la cual supone que “el filósofo no sale, para ir de visita a casa ajena, del terreno que le pertenecería. La casa del filósofo está en algún lugar en el cruce de las casas de los demás”.¹²⁵ Así pues, hay que dejar de responder dilemáticamente, como otros lo han hecho, la pregunta de si Foucault es historiador o filósofo. Eso que se ha llamado aquí “aporía”, la *ontologie manquée* de Foucault, es ese tercer espacio, ese intersticio en el que lo *propio* de cada disciplina se pierde y se pone en movimiento el pensamiento. “No hay pensamiento de Foucault”,¹²⁶ como bien concluye Rancière, este “pensamiento” entendido como uno que logró la coherencia final del maestro. Retomando a Rancière cuando expresa que “la filosofía siempre se ha ocupado del reparto y de las fronteras entre los modos discursivos”,¹²⁷ podría pensarse a Foucault como un pensador que puso en cuestión el reparto, la mismidad, tanto de la filosofía como de la historia; se sublevó del mandato platónico de *ocupar su lugar* dentro de la *República del saber*. Como supo ver Takács, Foucault “siempre se opuso, a la manera de un principio, a restringir su pensamiento a un dominio o al otro, él, rutinariamente, también jugó al

122. Andrés Maximiliano Tello (Ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Communes, Viña del Mar, Chile, 2016, p. 27.

123. *Ibidem*, p. 30.

124. Jacques Rancière, “Prefacio” en Jacques Rancière, *El inconsciente estético*, Del Estante, Buenos Aires, 2005, pp. 5-17.

125. *Ibidem*, p. 7.

126. Jacques Rancière, *Gobierno y desacuerdo...*, p. 31.

127. Jacques Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona, 2011, p. 34.

escondite, por así decirlo, con la filosofía y la historia”.¹²⁸ Tenía razón, además, Sloterdijk al proponer que “Foucault, aunque se enterró en los archivos de las Ciencias Humanas y de las prácticas de disciplina, siguió siendo filósofo en el sentido más eminente del término”.¹²⁹ Por su parte, Deleuze también vio que “Foucault es un gran filósofo porque utiliza la historia en favor de otra cosa”.¹³⁰ Permanecer en la aporía, no cerrar la obra de Foucault, implica, por lo tanto, aceptar la respuesta que alguna vez concedió:

Un estudiante: ¿se considera usted como historiador o como filósofo?
Michel Foucault: Ni lo uno, ni lo otro.¹³¹

En la misma línea que Rancière, De Certeau ha enunciado lo siguiente a propósito de Foucault y sus aporías:

[...] la identidad fija el gesto de pensar. Rinde homenaje a un orden. *Pensar, al contrario, es pasar*; es interrogar este orden, asombrarse de que esté ahí, preguntarse qué lo volvió posible, buscar, recorriendo sus paisajes, los trazos de los movimientos que lo han formado, y descubrir en estas historias supuestamente yacientes *cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo*.¹³²

El pensamiento de Foucault es un pasar indecible, es un pensar donde se encuentran historiador y filósofo, es un pensamiento que ríe a carcajadas de los exégetas que, irritados, persiguen una lección final. Hacia el final de la introducción de la *Arqueología del saber*, el filósofo-historiador, anticipándose a esos embalsamadores, ha respondido a la aporía de esta manera: “No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo”.¹³³ El historiador no triunfó, pues,

128. Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy...*, p. 3. Traducción propia.

129. Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos...*, pp. 134-135.

130. Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 310.

131. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, tome III, p. 466. Cursivas propias.

132. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007, p. 64. Cursivas propias.

133. Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 29.

sobre el filósofo, como pensaba Castro-Gómez, porque los talleres históricos se cruzan con los fragmentos filosóficos para *desterritorializar* la filosofía del mismo modo que los fragmentos filosóficos se conjugan en los talleres históricos para *desterritorializar* la historiografía. Como ha visto Arlette Farge “él [Foucault] avanza a contrapelo de los lugares comunes y socava certezas: ser historiador no es casual, y si este filósofo fue historiador, lo fue a costa de cuestionamientos fundamentales de posturas, métodos y convicciones de una y otra disciplina”.¹³⁴

Habría, pues, una boda entre reinos que en el acto de su institución aniquilaría la propiedad de los mismos. Como diría Deleuze, un devenir filosofía de la historia y un devenir historia de la filosofía. X

Fuentes documentales

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, Prohistoria Ediciones, Rosario, Argentina, 2004.
- Alfaro, Tuillang Yuing, *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Cenaltes Ediciones, Viña del Mar, Chile, 2017.
- Allen, Amy, “‘Psychoanalysis and Ethnology’ Revisited: Foucault historicization of history” en *The Southern Journal of Philosophy*, Universidad de Memphis, Memphis, Tennessee, N° 55, 2017, pp. 31-46.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1964.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Burguière, André, *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*, PUV, Valencia, 2009.
- Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1999.

134. Arlette Farge, *Lugares para la historia*, Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2008, p. 12.

- Butler, Judith, "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions" en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 86, Nº 11, noviembre de 1989, pp. 601-607.
- _____. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- Castro-Gómez, Santiago, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.
- _____. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2016.
- _____. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, Madrid, 2015.
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- _____. *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014.
- _____. *El saber. Curso sobre Foucault I*, Cactus, Buenos Aires, 2013.
- _____. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- _____. *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015.
- Derrida, Jacques, *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____. *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1986.
- _____. *La disseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- _____. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1985.
- _____. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Dosse, François, *Historia del estructuralismo. El campo del signo 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004.
- _____. *La saga des intellectuels français 1944-1989. II. L'avenir en miettes 1968-1989*, Gallimard, París, 2018.

- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Echeverría Cázares, Hugo Arturo y Guzmán Toro, Yanet, “Entrevista a Elías Palti. El estado de la historia intelectual en Latinoamérica” en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, N° 70, 2019, pp. 175-194.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Farge, Arlette, *Lugares para la historia*, Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2008.
- Foucault, Michel y Leonard, Jacques, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010.
- _____, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- _____, “Los límites de la representación” en Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2018, pp. 231-257.
- _____, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- _____, *Dits et Écrits, 1954-1988, tome III*, Gallimard, París, 1994.
- _____, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- _____, *La constitution d’un transcendantal historique dans la phénoménologie de l’esprit de Hegel. Mémoire du diplôme d’études supérieures de philosophie*, Vrin, París, 2024.
- _____, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- _____, *Le discours philosophique*, Éditions du Seuil, París, 2023.
- _____, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- _____, *Obras esenciales II. Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999.
- _____, *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2012.

-
- _____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Galán Tamés, Genevieve, "Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica" en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, Nº 33, 2009, pp. 167-204.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Gutting, Gary, "Foucault, Hegel and Philosophy" en O'Leary, Timothy y Falzon, Christopher (Eds.), *Foucault and philosophy*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 2010, pp. 17-35.
- Han-Pile, Béatrice, "Is early Foucault a historian? History, history and the analytic of finitude" en *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publishing, Thousand Oaks, California, vol. 31, Nº 5-6, 2005, pp. 585-608.
- _____. *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007.
- Latour, Bruno, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Löwith, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956.
- Macherey, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- Malabou, Catherine, *Before tomorrow. Epigenesis and rationality*, Polity Press, Cambridge, 2016.

- Merleau-Ponty, Maurice, “La síntesis del cuerpo propio” en Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993, pp. 165-170.
- Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2010.
- O’Farrell, Clare, *Foucault. Historian or Philosopher?*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1989.
- Palti, Elías José, “Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología” en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, N° 166, septiembre/diciembre de 2023, pp. 9-30.
- _____ “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 7, N° 1, 2003, pp. 27-49.
- _____ “El Foucault de Deleuze y sus visiones divergentes de la historia de la filosofía” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 20, N° 2, 2016, pp. 257-266.
- _____ “El renacimiento de la escena trágica y la emergencia de lo político como problema conceptual” en Palti, Elías José, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018, pp. 191-265.
- Pomian, Krzysztof, *L’ordre du temps*, Gallimard, París, 1984.
- Rancière, Jacques, “Prefacio” en Rancière, Jacques, *El inconsciente estético*, Del Estante, Buenos Aires, 2005, pp. 5-17.
- _____ *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona, 2011.

- _____. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997.
- Romano, Claude, *Event and Time*, Fordham University Press, Nueva York, 2013.
- _____. *Event and World*, Fordham University Press, Nueva York, 2009.
- Sartre, Jean-Paul, *Entrevistas*, Ennegativo Ediciones, Medellín, 2019.
- Sforzini, Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Presses Universitaires de France, París, 2014.
- Sloterdijk, Peter, *Temperamentos Filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Madrid, 2010.
- Takács, Adam, *Foucault's Critical Philosophy of History. Unfolding the Present*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2024.
- Tello, Andrés Maximiliano (Ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Communes, Viña del Mar, Chile, 2016.
- Vázquez García, Francisco, *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*, Universidad de Cádiz, Andalucía, 1987.
- Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984.
- _____. *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Vigarello, Georges y De Certeau, Michel, "Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau" en *La Ortiga*, La Ortiga Colectiva/Red de Espacios y Agentes de Cultura Comunitaria/Plataforma Memoria y Democracia de Cantabria, Cantabria, España, N° 68-70, 2006, pp. 13-21.
- Villacañas Berlanga, José Luis, Castro Orellana, Rodrigo y Morey Farré, Miguel, *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado Ediciones, Madrid, 2018.

Patologías de la yoidad: una lectura secular de *La enfermedad mortal*

Fernando Rudy Hiller*



Recepción: 26 de septiembre de 2024
Aprobación: 19 de noviembre de 2024

Resumen. Rudy Hiller, Fernando. *Patologías de la yoidad: una lectura secular de La enfermedad mortal*. En este artículo abordo, con ayuda de Søren Kierkegaard, las preguntas siguientes: ¿cómo es posible que una persona cambie para mejor? y ¿cuáles son los principales obstáculos que enfrenta en su proyecto de cambio? Toda persona, sostiene Kierkegaard, es una síntesis de facticidad y posibilidad, y tiene como tarea forjarse un yo que unifique adecuadamente ambos polos de su ser. De acuerdo con él, los fallos en alcanzar una síntesis tal se manifiestan como *desesperación*. De acuerdo con mi análisis, en el caso de la persona que busca cambiar, la desesperación se revela como un impotente cinismo o como un omnipotente fantaseo. En el artículo diagnóstico esta situación con base en *La enfermedad mortal* y ofrezco, asimismo, una vía de solución que procura prescindir de los elementos religiosos que apuntalan dicha obra.

Palabras clave: cambio, desesperación, yo, Kierkegaard, facticidad, posibilidad.

Abstract. Rudy Hiller, Fernando. *Pathologies of Selfhood: A Secular Reading of The Sickness Unto Death*. In this article I draw on Søren Kierkegaard's thinking to address the following questions: How is it possible for people to change for the better? And what are the obstacles that people face in their project of change? Each person, Kierkegaard argues, is a synthesis of facticity and possibility, and their job is to forge a *self* that adequately unifies both poles of

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Stanford. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. rudy@filosoficas.unam.mx

their being. In his view, failures to achieve such a synthesis provoke *despair*. In my analysis, in the case of a person who wishes to change, despair manifests itself as helpless cynicism or as all-powerful fantasizing. In the article I diagnose this situation based on *The Sickness Unto Death* and at the same time I propose a solution that leaves out the religious elements that underpin Kierkegaard's argument.

Key words: change, despair, *self*, Kierkegaard, facticity, possibility.

El pensador subjetivo tiene la tarea de entender concretamente lo abstracto [...] entiende qué es el ser humano en términos de ser este ser humano en particular.

— SØREN KIERKEGAARD¹

Introducción

La conocida “Oración de la serenidad”, asociada a los grupos de Alcohólicos Anónimos, comienza con estas profundas palabras:

Señor, concédeme serenidad para aceptar todo aquello que no puedo cambiar, valor para cambiar lo que soy capaz de cambiar y sabiduría para entender la diferencia.

Condensada en tres breves líneas, encontramos aquí la esencia de la doctrina kierkegaardiana del ser humano como una síntesis de posibilidad y necesidad que fue tan decisiva para el pensamiento existencialista del siglo XX, junto con la idea —igualmente central para Søren Kierkegaard— de que el autoconocimiento es la condición *sine qua non* para unificar armoniosamente los polos opuestos de nuestro ser. En esa medida,

1. Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2009, p. 354. Traducción modificada.

esas líneas son un resumen magistral de *La enfermedad mortal*, libro en el que Kierkegaard expone con mayor claridad que en cualquier otro texto suyo² la tarea de autoformación que compete a cada ser humano.

Mi propósito en este trabajo es proponer una lectura de dicha obra —de su primera parte, más precisamente—, guiada por las coordenadas establecidas en la Oración de la serenidad, es decir, por la interacción entre facticidad, posibilidad y autoconocimiento. Todo ser humano tiene por misión ineludible formarse libremente a sí mismo a partir de los materiales que le son dados por su realidad corporal, psíquica y social.³ El problema, sin embargo, radica en que no es autoevidente dónde termina la facticidad y dónde comienza la posibilidad; o, en los términos de la plegaria, cuál es la frontera que delimita lo que cada quien puede y lo que no puede cambiar. Ahora bien, como se indica en ella, para descubrir dicha frontera se requiere una buena dosis de sabiduría enfocada hacia uno mismo, puesto que su función es, precisamente, ayudar a cada quien a adjudicar de manera realista los respectivos dominios de *su* facticidad y de *su* posibilidad, los cuales no tienen por qué ser idénticos para todos.

Pero conseguir esto —una autocomprensión realista de uno mismo— es infinitamente más fácil decirlo que hacerlo, ya que nos vemos acosados por dos peligros opuestos: por un lado, si acepto sin reparos mi facticidad (“así soy y háganle como quieran”), corro el riesgo de caer en el cinismo; y, por el otro, si me monto sin más en el caballo alado de la posibilidad,⁴ el peligro consiste en perderme en la fantasía (“puedo ser cualquier cosa que desee” “el límite es el cielo”). El objetivo aquí

2. A excepción de su texto “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, que aparece en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* y que también será discutido aquí.
3. Con esto no quiero sugerir que en toda época y en todo lugar los seres humanos se han concebido de este modo (es decir, afrontando la misión de formarse libremente a sí mismos a partir de los materiales que les son dados por su realidad corporal, psíquica y social). En *nuestro* caso, sin embargo, tal afirmación me parece correcta.
4. En el *Postscriptum*, Kierkegaard describe metafóricamente al “individuo existente” como el conductor de un carruaje uncido a un caballo alado y a un jamelgo. Søren Kierkegaard, *Postscriptum...*, p. 313.

será ofrecer, con ayuda de Kierkegaard, una descripción de algunas de las dificultades o “patologías”⁵ que enfrenta una persona que trata de sortear con éxito ambos escollos, así como un esbozo de solución igualmente inspirado en la propuesta kierkegaardiana. Como estudio de caso, usaré el de alguien que busca reencauzar su vida en un momento crítico —el tipo de persona que, en instantes de flaqueza, estaría tentada a recurrir a la Oración de la serenidad—.

Ahora bien, tal y como el título del presente artículo indica, la lectura que me propongo hacer de *La enfermedad mortal* es de carácter secular. Por “lectura secular” se entiende una interpretación del texto que prescinda lo más completamente posible de todo sustrato religioso a fin de iluminar, con independencia de la teología cristiana que enmarca la obra, las “patologías” a las que es susceptible una persona en el proceso de construcción de su personalidad. En defensa de esta lectura, debo aclarar que el mío no es un proyecto de interpretación de Kierkegaard sin más, sino, más bien, un proyecto de *auto*-interpretación. Es decir, en consonancia con el epígrafe que encabeza el trabajo, la finalidad es entender al ser humano —más modestamente, comenzar a entender las patologías de la yoidad a las que está sujeto el ser humano— a partir de la comprensión de este ser humano en particular que soy yo mismo. Y dado que este ser humano en particular que soy yo mismo es, para bien o para mal, ateo, mi proyecto de autointerpretación no tiene más remedio que ser ateo también.⁶

Una última aclaración: en el trabajo se habla de patologías de la *yoidad* (este último término es aceptado por la Real Academia Española y significa “condición de ser [un] yo”) en lugar de simplemente “patologías

5. Uso la palabra “patología” dado que Kierkegaard sostiene que la desesperación —término genérico suyo para caracterizar los problemas que enfrenta una persona en el proceso de formación de su yo— es una enfermedad del espíritu.

6. Podría objetarse en este punto lo siguiente: ¿por qué apelar a Kierkegaard para mi proyecto ateo de autointerpretación? La respuesta es sencilla: para el tema que aquí me atañe, no conozco análisis más profundo —y, sobre todo, más claro— que el ofrecido por Kierkegaard en *La enfermedad mortal*.

del yo” porque esta última denominación sugiere enfermedad mental —esquizofrenia o narcicismo, por ejemplo—, mientras que el fenómeno que me interesa, y el cual ocupa a Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, no es en absoluto de ese tipo: no se trata de un padecimiento con posibles causas orgánicas que aqueja, en contra de su voluntad, a un yo constituido, sino, por el contrario, consiste en un padecimiento libremente autoinfligido (si bien, usualmente, oculto por el autoengaño) que aqueja a un yo en el proceso de su autoconstitución. No es, en otras palabras, una enfermedad psicológica, sino, si se quiere, una enfermedad espiritual. La enfermedad a la que alude Kierkegaard consiste en un yo que se resiste a ser *sí mismo* y que busca, en consecuencia, librarse de sí mismo para convertirse en otro, queriendo efectuar así “la transformación más insensata de todas las transformaciones”.⁷

El trabajo consta de cuatro partes. En las primeras tres (“El yo como tarea”, “El papel del autoconocimiento” y “El yo como unidad de opuestos”) se expone la concepción kierkegaardiana del yo como una autorrelación que sintetiza los opuestos que constituyen al ser humano, así como la tarea de autoconstitución que es, para Kierkegaard, la principal misión de toda persona y el papel que el autococonocimiento juega en ella. La cuarta sección está dedicada a analizar cómo se manifiestan las patologías de la yoidad en el estudio de caso propuesto, así como a describir una de las “curas” sugeridas en la obra kierkegaardiana.

El yo como tarea

La tan famosa como críptica definición del yo que ofrece Kierkegaard en *La enfermedad mortal* reza lo siguiente: “El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la

7. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008, p. 76.

relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma”.⁸

Aclarando un tanto este galimatías, Kierkegaard comenta más adelante: “Una persona es tan incapaz de librarse de la relación consigo misma como de librarse a sí misma de su yo, el cual, después de todo, es una y la misma cosa [que aquella relación], puesto que el yo es la relación con uno mismo”.⁹

El segundo pasaje es, sin duda, más claro que el primero, en tanto sugiere una concepción del yo que es, filosóficamente hablando, un lugar común: el yo es la relación de reflexividad que toda persona tiene consigo misma o, con otras palabras, la conciencia que tiene de sí. No obstante, la concepción kierkegaardiana del yo no se limita en absoluto a la autoconciencia. La enfermedad mortal de la que habla Kierkegaard—la desesperación de querer y no poder librarse de uno mismo— es calificada por él como una “enfermedad del yo”,¹⁰ lo cual, desde luego, no significa que se trate de una enfermedad de la autoconciencia. De modo que, si bien la concepción kierkegaardiana del yo incluye la autoconciencia, va mucho más allá de ella. Kierkegaard da a entender que esta última es relevante en la medida en que depende de ella la característica definitoria del yo, a saber, su libertad: “esta síntesis [que es el yo] es una relación que [...] se relaciona consigo misma, lo cual equivale a la libertad. El yo es libertad”.¹¹

8. *Ibidem*, p. 33. Para Kierkegaard el yo es una relación porque, como veremos en la sección “El yo como la unidad de opuestos”, aquél es una síntesis de opuestos, en específico de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de necesidad y posibilidad. Y una síntesis, dice él, “es una relación entre dos” (*idem*). En esta sección, sin embargo, me concentro en el otro aspecto de la definición del yo, a saber, en el hecho de que la relación entre opuestos que es el yo se relaciona a su vez consigo misma.

9. *Ibidem*, p. 37. He modificado la traducción al español de este pasaje, y de otros más a lo largo del trabajo, valiéndome de la versión inglesa de Howard y Edna Hong. En cada caso se indica “traducción modificada”.

10. *Ibidem*, p. 39.

11. *Ibidem*, p. 50. La última oración (“El yo es libertad”) no aparece en la traducción castellana, pero sí en la versión inglesa y, también, en el original danés.

¿Por qué afirma Kierkegaard que la relación con uno mismo “equivale” a la libertad? La idea es ésta: así como la conciencia dirigida hacia un objeto externo hace posible, en principio, manipularlo libremente (por ejemplo, para poder mover de sitio este libro debo primero ser consciente de que está ahí sobre la mesa), de igual modo la conciencia dirigida hacia “dentro” —hacia sí mismo— permite manipularse o, mejor dicho, moldearse a uno mismo libremente. En efecto, al ser consciente de mí mismo —al detectar que soy algo en el mundo distinto e independiente de todo lo que me rodea y, en particular, al cobrar conciencia de mis propios procesos mentales— se vuelve posible para mí ejercer control sobre quién soy. Así, el hecho de que la relación que es el yo se relacione consigo misma —esto es, que posea conciencia de sí— dota a ésta de un poder muy especial: el de moldearse a sí misma. Así pues, el yo, para Kierkegaard, consiste, antes que nada, en un *poder*: es la capacidad —como veremos más adelante— para moldearse a uno mismo sintetizando en una unidad superior los polos opuestos que componen al ser humano.

Pero, derivado de lo anterior, el yo es asimismo una *actividad* y una *tarea*. Es actividad puesto que involucra el ejercicio del poder o capacidad antes consignado. Para Kierkegaard, en efecto, lejos de ser una sustancia, el yo debe ser entendido en términos procesales: “El yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo [en tanto potencialidad] realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse”.¹² Sin embargo, el yo no es una actividad entre otras ante la cual pudiéramos permanecer indiferentes; por el contrario, la actividad de autoformación del yo es, para los seres humanos, una tarea que se nos impone necesariamente, lo queramos o no. En términos sartreanos, estamos condenados a forjarnos un yo.¹³

12. *Ibidem*, p. 51.

13. Kierkegaard lo expresa con menos dramatismo: “Todo ser humano está originalmente dispuesto a ser un yo [y] destinado a volverse él mismo”. *Ibidem*, p. 55. Traducción modificada.

Lo anterior no implica, desde luego, que todo el mundo logre forjarse un yo; al contrario, Kierkegaard está convencido de que la desesperación, entendida como el deseo de librarse del propio yo, es una condición que, en un momento u otro, y bajo diversas formas, aqueja a todas las personas sin excepción. Peor aún, la forma más común que adopta la desesperación, de acuerdo con él, es la ignorancia de ser —o, mejor dicho, de tener que ser— un yo.¹⁴ Dado lo extenuante de la tarea, y dada su ineluctable relación con estados de ánimo aversivos como la angustia y la desesperación, el grueso de la humanidad adopta formas de vida cuyo principal cometido es ocultársela y, así, en la medida de lo posible, librarse de ella. No obstante, una de las tesis fundamentales de Kierkegaard es que tanto la ignorancia de tener que ser un yo como el deseo de librarse de la tarea de serlo son, en sí, actividades y no meros padecimientos.¹⁵ En otras palabras, la desesperación es el resultado de conducir por caminos errados la ineludible tarea que cada quien, por el hecho mismo de existir como ser humano,¹⁶ tiene ante sí y, en ese sentido, incluso quienes fingen desconocerla están inmersos en ella.

Pero ¿en qué consiste exactamente la tarea que se nos impone al tener que ser un yo? En mi interpretación —que no es, me parece, demasiado controvertida—, la tarea a la que Kierkegaard hace referencia no es otra que la de forjar la propia personalidad. ¿Qué quiere decir esto? Para comprenderlo es preciso echar mano del texto central en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Ahí Kierkegaard —a través de su pseudónimo en turno, el juez Guillermo— formula la siguiente pregunta: “¿O puedes imaginarte algo más horrible que el que tu naturaleza acabe disolviéndose en algo múltiple, que llegues realmente a ser muchos, una legión [...] y que

14. *Ibidem*, p. 67.

15. *Ibidem*, p. 71.

16. Ver la nota a pie 3 para una apostilla a esta afirmación.

pierdas de esa manera lo que hay de más íntimo y sagrado en un ser humano, el poder de cohesión de la personalidad?”.¹⁷

La personalidad es, pues, la capacidad que poseemos los seres humanos para dotar de cohesión a nuestra vida a través de lo que Kierkegaard llama “la elección de sí mismo”. Toda vida humana es una mezcla inextricable de azares y decisiones que, en conjunto, conforman un agregado de eventos —tristes, alegres e indiferentes— que se suceden unos a otros en un encadenamiento aparentemente interminable. En vista de ello, el peligro que nos acecha es que nuestra vida acabe resolviéndose en una mera suma de esos azares y decisiones sin coherencia alguna. Y la única forma de sortear ese peligro —sostiene el juez Guillermo— es aceptando *todo* lo que constituye y ha constituido nuestra vida como una serie de tareas a las que cada quien debe hacer frente y que, en última instancia, deben ser pensadas como fruto de una libre elección. Sólo de esa manera es posible evitar la dispersión de la vida en episodios discretos y convertirla en una historia coherente:

En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del ser humano, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido, sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad.¹⁸

Transformar la necesidad en libertad no significa que deba concebir incluso las peores desgracias que pudieran acaecerme como productos de mi libre elección, lo cual obviamente sería ridículo. El punto es, más bien, que debo concebirme como libre de elegir *cómo* enfrentaré incluso las peores desgracias, las cuales no deben verse como meros

17. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid, 2007, p. 151.

18. *Ibidem*, p. 225.

sucesos ante los cuales soy una víctima pasiva, sino, de nueva cuenta, como tareas que las circunstancias me imponen y respecto de las cuales soy libre de elegir cómo responder.¹⁹

Un inmejorable ejemplo de esta actitud lo ofrece el estremecedor relato de Viktor Frankl acerca de su confinamiento en un campo de concentración nazi. Frankl explica que los prisioneros con más posibilidades de sobrevivir no eran, contra lo que podría pensarse, aquellos que poseían una mayor robustez física, sino quienes lograban encontrar un sentido al sufrimiento gracias a la certeza de que debían hacer todo lo posible por mantenerse con vida para continuar con la labor que la guerra les había interrumpido (como médicos, científicos, artistas, etcétera) o regresar con sus seres queridos. Así, en vez de concebirse solamente como víctimas de una terrible injusticia —que lo eran sin duda—, lograban verse como agentes cuyas circunstancias les exigían determinadas actitudes y acciones si querían aumentar sus probabilidades de sobrevivir. De esa forma, su cautiverio dejaba de ser tan sólo una atroz pesadilla que sería mejor olvidar y pasaba a formar parte de la historia de su vida. Ello no significa, desde luego, que los sobrevivientes pensaran que, después de todo, esa experiencia había sido valiosa o digna de vivirse nuevamente; pero sí implica que cobraba un sentido que habría sido imposible encontrar de otra manera. En plena concordancia con la concepción ética propugnada por el juez Guillermo, Frankl concluye que “En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo”.²⁰

En suma, la personalidad es para Kierkegaard un *poder* cohesionador capaz de dotar de coherencia a nuestra vida a través del tiempo,

19. El juez Guillermo escribe: “El que vive de manera estética ve por todas partes sólo posibilidades [...]; el que vive de manera ética, en cambio, ve tareas por todas partes”. *Ibidem*, p. 226.

20. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Madrid, 1946/1993, p. 79.

permitiéndole así adquirir una historia y elevarse por encima de la dispersión en episodios inconexos. De esto se desprende que la personalidad no es una entidad estática o plena en su ser, sino un proceso o *actividad* que continúa mientras la vida lo haga. Y, como quedó dicho antes, la personalidad no es una actividad entre otras, sino una *tarea* —según Kierkegaard, la principal tarea— que los seres humanos tenemos ante nosotros y que es ineludible, pues incluso el intento de rehuirla es una manera de responder a ella. En razón de lo expuesto hasta aquí, me parece justificada la interpretación según la cual, para Kierkegaard, la personalidad es el yo.

El papel del autoconocimiento

En el subtítulo anterior se aclaró que, de acuerdo con Kierkegaard, la propia personalidad está cimentada en la elección que cada quien debe hacer de sí mismo. Ahora bien, ¿qué papel juega el autoconocimiento en esa elección? La respuesta nuevamente la provee el juez Guillermo en el decurso de su larga invectiva en contra de la concepción estética de la vida:

Aquel que se elige a sí mismo de manera ética se elige a sí mismo concretamente como este individuo determinado [...]. El individuo toma entonces conciencia de sí como este individuo determinado, dotado de estas facultades, estas inclinaciones, estos impulsos, estas pasiones, influido por este ambiente determinado, como producto preciso de un entorno preciso. Pero al tomar conciencia de sí de esta manera, lo asume todo bajo su responsabilidad.²¹

Tomado fuera de contexto, este pasaje podría producir la errada impresión de que elegirse a uno mismo significa simplemente aceptar sin más la propia facticidad —quien uno, de hecho, es—. No obstante, esta interpretación queda desmentida de inmediato cuando el pseudónimo añade que “esa concreción es la realidad del individuo, pero puesto que

21. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro...*, p. 225.

la elige según su libertad, puede decirse también que es su posibilidad, o, para no utilizar una expresión tan estética, que es su tarea”.²² Es decir, si bien conocerse y aceptarse a uno mismo es, sin duda, un aspecto central de la autoelección que marca el punto de quiebre entre la existencia estética y la existencia ética, es sólo el principio. La pregunta clave para el individuo que adopta la vida ética no es “¿quién soy” sino “¿qué quiero hacer con esto que soy?”. Es cierto que, para responder a ésta, se necesita primero dar solución a aquélla; por esto el pseudónimo señala la importancia del autoconocimiento, el cual permite al individuo “penetra[r] con su conciencia su entera concreción”.²³ Al mismo tiempo, sin embargo, el juez Guillermo enfatiza que el autoconocimiento no es sino el comienzo de la vida ética, pues ésta es fundamentalmente acción y no contemplación: “ese conocimiento no es una mera contemplación [...] es un recapacitar sobre sí mismo que es de suyo un actuar [...]. Conociéndose a sí mismo, el individuo no da el asunto por terminado, sino que ese conocimiento es sumamente fructífero y de ese conocimiento surge el individuo verdadero”.²⁴

El autoconocimiento que interesa a Kierkegaard “es de suyo un actuar” en la medida en que involucra tanto la propia facticidad como la propia posibilidad, la cual, como señala el juez, impone inmediatamente una tarea (la tarea de volver reales las posibilidades imaginadas). De manera que “ese yo que el individuo conoce es a la vez el yo real y el yo ideal que el individuo tiene fuera de sí como la imagen a cuya semejanza debe formarse y que por otro lado tiene, sin embargo, en sí, ya que es él mismo”.²⁵ Dicho en palabras llanas, el autoconocimiento relevante para la elección de uno mismo involucra un delicado equilibrio entre lo que soy y lo que quiero ser, entre mi facticidad y mi posibilidad. Es verdad que, como apunta Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, la imaginación es el medio de

22. *Ibidem*, p. 226. Gracias a esta cita queda claro por qué la aceptación de uno mismo, discutida en esta sección, es idéntica a la concepción de la vida como una serie de tareas o retos, discutida en la sección anterior.

23. *Ibidem*, p. 231.

24. *Ibidem*, p. 232.

25. *Idem*. Traducción modificada.

la posibilidad:²⁶ para saber quién quiero ser, debo ser capaz de imaginar cómo *podría* ser. No obstante, si quiero evitar caer en la mera fantasía, la imaginación debe estar firmemente anclada en el autoconocimiento; o, en otras palabras, mi yo ideal debe estar firmemente anclado en mi yo real.

En lo que resta del artículo me dedicaré a analizar la compleja interacción al interior de la tríada facticidad–posibilidad–autoconocimiento. En particular, abordaré los desbalances en ésta, que, de acuerdo con Kierkegaard, son responsables de las patologías de la yoidad.

El yo como la unidad de opuestos

De vuelta a *La enfermedad mortal*, y más específicamente a la caracterización que ahí se hace del yo como capacidad de unificar los opuestos que constituyen al ser humano, tenemos que este último “[...] es una síntesis de infinitud y finitud, de temporalidad y eternidad, de libertad y necesidad [...]. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El ser humano, considerado de esta manera, no es todavía un yo [...]. Si la relación [entre dos términos] se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es cabalmente el yo”.²⁷

El ser mismo del ser humano, sostiene Kierkegaard, es una mezcla de opuestos; y el yo —o la personalidad— es la facultad de unificarlos en una unidad superior (en un “tercero positivo”). En los términos empleados en las secciones anteriores, la personalidad es la actividad de amalgamar en un todo coherente los materiales contradictorios provistos por la infinitud y la finitud, la eternidad y la temporalidad, la posibilidad²⁸ y la necesidad. Ahora debemos dilucidar con más precisión

26. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, pp. 52 y 57.

27. *Ibidem*, p. 33.

28. En la cita anterior Kierkegaard caracteriza esta dualidad como “libertad y necesidad”. Sin embargo, los comentaristas coinciden en que la caracterización más precisa ha de expresarse como “posibilidad y necesidad”, ya que el propio Kierkegaard apunta que “la libertad es el aspecto dialéctico dentro de las categorías de posibilidad y necesidad” (Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 50); es decir, la libertad emerge de la interacción entre posibilidad y necesidad, y, por lo tanto, no es identificable con la primera.

cómo la personalidad amalgama opuestos y, posteriormente, cuáles son los escollos que acechan en este proceso de amalgamamiento.

Para empezar es necesario hacer notar —sólo para dejarla de lado— una complicada cuestión exegetica. Como se abordó líneas atrás, Kierkegaard propone tres pares de opuestos como constituyentes del ser del ser humano. La cuestión es la siguiente: ¿cada uno de estos pares denota aspectos distintos del ser mismo del ser humano o, por el contrario, son diferentes maneras de expresar una sola y única tensión inherente a él? Si bien la opinión de los comentaristas está dividida,²⁹ la mayoría piensa que al menos las díadas infinitud-finitud y posibilidad-necesidad refieren a una misma tensión —la tensión entre el yo ideal y el yo real—, mientras que la díada eternidad-temporalidad sí apuntaría a algo distinto.³⁰ A pesar de la aparente plausibilidad de esta opinión, pienso que es un error identificar, por un lado, las categorías de infinitud y posibilidad y, por el otro, las categorías de finitud y necesidad.³¹ Sin embargo, dado que, como señalé al inicio, el propósito de este artículo no es primordialmente exegetico sino

29. Por dar sólo un par de ejemplos provenientes de la literatura secundaria en inglés: John Elrod afirma que las díadas son irreducibles las unas a las otras (ver John Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1975); mientras que Mark Taylor sostiene que las díadas posibilidad-necesidad e infinitud-finitud son “funcionalmente equivalentes” (ver Mark Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and Self*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 120–121). Esta última es la opinión mayoritaria.

30. Mi sugerencia, siguiendo a John Glenn, es que apunta a la tensión surgida de la conciencia que el ser humano posee de sí mismo como un ser extendido en el tiempo, la cual conlleva la tarea de subsumir una perspectiva puramente “presentista” bajo una perspectiva transtemporal que unifique los distintos momentos de nuestra vida. Ver John Glenn, “The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work” en Robert Perkins (Ed.), *International Kierkegaard commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1989, pp. 5–21.

31. En primer lugar, es inverosímil creer que Kierkegaard se tomara el trabajo de distinguir entre cuatro formas distintas de la desesperación a partir de cada una de estas categorías para terminar diciendo que la desesperación de la infinitud es idéntica a la de la posibilidad y la desesperación de la necesidad es idéntica a la de la finitud. En segundo lugar, en *La enfermedad mortal* Kierkegaard asigna distinto origen a estas dos díadas: la díada infinitud-finitud es la síntesis básica y surge de la facultad de la imaginación, mientras que la díada posibilidad-necesidad proviene de la autorrelación que dicha síntesis establece consigo misma, por lo que depende de la autoconciencia. Y, en tercer lugar, los personajes que Kierkegaard presenta en esa obra para ilustrar cada uno de los cuatro tipos básicos de desesperación son diferentes entre sí: para ilustrar la desesperación de la infinitud y de la posibilidad recurre, respectivamente, al procrastinador y al inconstante, mientras que al describir la desesperación de la finitud y de la necesidad usa, en el primer caso, al conformista social y, en el segundo, al fatalista.

autointerpretativo, me tomaré la libertad de eludir una discusión detallada de esta cuestión y en lo que sigue me concentraré exclusivamente en la díada posibilidad–necesidad.

La díada posibilidad–necesidad refiere, pues, a la distinción entre el yo ideal y el yo real que, como vimos antes, es central en la elección de uno mismo. Por un lado, la categoría de necesidad mienta aquello que de hecho soy y he sido hasta este momento de mi vida (una mezcla de azares y decisiones), así como las circunstancias en las que debo ejercer mi agencia aquí y ahora. Todo esto constituye el yo real. Por el otro lado, la categoría de posibilidad refiere a aquello que podría llegar a ser a partir de lo que soy, tomando en cuenta, por supuesto, las opciones que mis circunstancias concretas me presentan. En otras palabras, apunta al yo ideal. A partir de este punto, me referiré a lo primero —adoptando el léxico de los filósofos existencialistas posteriores— como mi “facticidad” y a lo segundo como mi “posibilidad”.

¿Cómo es que la personalidad amalgama en un todo coherente la facticidad y la posibilidad? No será una sorpresa si en este punto se apela de nuevo a la elección de uno mismo y, más específicamente, a la noción —que Kierkegaard no emplea— de “plan de vida”. Quedó esclarecido líneas atrás que la pregunta clave en el estadio ético es “¿qué quiero hacer con esto que soy?”. La respuesta implica formular un plan de vida, el cual marca la pauta para construir lo que todavía no soy a partir de los materiales provistos por quien ya soy (mis gustos, mis talentos, mis recursos materiales, las opciones que mi medio social abre ante mí, mis compromisos previamente adquiridos, etcétera).³² Desde luego, la mera formulación de un plan de vida no basta; se trata de ponerlo en práctica o, en términos kierkegaardianos, de hacer realidad las posibilidades que se han concebido. Es precisamente esa actividad (materializar posibilidades aquí y ahora)

32. Por “plan de vida” no me refiero a una especificación perfectamente detallada de cada aspecto de la propia vida, sino a una proyección de “hacia dónde quiero ir” en los distintos ámbitos de ésta; proyección que, dependiendo del carácter de cada quien, puede ser más o menos específica.

la que permite conjuntar mi facticidad y mi posibilidad en una unidad superior; y es “superior” en la medida en que no es ni pura facticidad ni pura posibilidad, sino, por decirlo así, una posibilidad factualizada o concretizada. Usando la díada infinitud-finitud, Kierkegaard expresa del modo siguiente la manera en que se amalgaman los pares de opuestos en la actividad de autoconstitución del yo: “Llegar a ser sí mismo es hacerse concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. Por lo tanto, la evolución [del hacerse uno mismo] consistirá en un infinito alejarse de sí mismo en la infinitización del yo y en un infinito regresar a sí mismo en el proceso de finitización”.³³

Uno se aleja de sí mismo —de quien uno, de hecho, es— al proyectar cómo podría ser, pero retorna a sí mismo al concretizar sus proyectos aquí y ahora. Así, la implementación del propio plan de vida —o, lo que es lo mismo, el desarrollo de la propia personalidad— consigue sintetizar continuamente —pues sólo con la muerte se arriba a un término final— los polos opuestos que constituyen nuestro ser y, de esa manera, logramos darnos a nosotros mismos una personalidad definida y una historia propia.

Patologías de la yoidad

Si aquí concluyera el texto, tendría un final feliz. Pero recuérdese que el objetivo es analizar cómo los procesos descritos anteriormente pueden descarrilar. Kierkegaard opina que esta tarea —constituirse en un yo— no sólo es la más difícil de todas, sino que, además, todo mundo, en un momento u otro, ha fallado en ella y, por consiguiente, ha caído en las garras de la desesperación. Esta última es la enfermedad del yo —o, más precisamente, de un yo en proceso de construcción— por la

33. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 51. Traducción modificada. Para Kierkegaard, la tarea de autoconstitución del yo implica amalgamar los tres pares de opuestos que componen al yo, no solo la infinitud y la finitud a las que se hace referencia en este pasaje.

cual se produce una “discordancia” en la relación que el ser humano, en cuanto síntesis de opuestos, tiene consigo mismo.³⁴ Kierkegaard enfatiza una y otra vez que esa discordancia es cualitativamente distinta de cualquier otra enfermedad, en la medida en la que no es algo que le ocurre a una persona, sino, por el contrario, es algo que ella se inflige a sí misma y, en consecuencia, respecto de lo cual es responsable.³⁵

A primera vista podría parecer equivocado e, incluso, cruel afirmar que la desesperación es necesariamente autoinfligida. No obstante, al menos en los términos planteados por Kierkegaard, tal afirmación es correcta. Puesto que mi yo o mi personalidad es una actividad que únicamente me compete a mí mismo (nadie puede construir mi yo en mi lugar), los fallos en la relación que mantengo conmigo mismo sólo pueden ser atribuidos a mí. Esa autorrelación es, en efecto, la manifestación por excelencia de mi agencia. De hecho, Kierkegaard insiste en que el primer paso en el camino de la sanación (el camino para librarse de la desesperación) es caer en cuenta de que yo soy responsable de mi estado desesperado.³⁶ Ahora bien, si se acepta lo anterior, cabe preguntarse lo siguiente: ¿por qué me haría eso a mí mismo? ¿por qué me causaría ese terrible sufrimiento, ese “estar muriendo lentamente” que nunca termina por consumirse a sí mismo?³⁷ La respuesta estriba en que, si bien la desesperación es obra del desesperado mismo, no es un objetivo que éste se proponga, sino, más bien, la consecuencia de desempeñar erradamente la tarea fundamental que le incumbe en tanto ser humano, a saber, la construcción de su personalidad (lo cual, como vimos en la sección anterior, es lo mismo que construir y desarrollar

34. *Ibidem*, p. 36.

35. Para Kierkegaard “ser responsable” no significa “ser culpable”, sino más bien “ser agente”. Ver la siguiente nota.

36. Ver Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 86. Tiene pleno sentido que caer en cuenta de que el responsable de la desesperación es uno mismo sea el primer paso para la sanación; pues, si la desesperación es obra mía, también puede ser obra mía librarme de ella. El propósito central del texto de Kierkegaard es efectuar un cambio en el lector o la lectora para que deje de concebirse como paciente y empiece a concebirse como agente de su propia vida, empezando por hacerse consciente de que él mismo o ella misma es la causa de su desesperación.

37. *Ibidem*, p. 39.

un plan de vida). En otras palabras, el propósito del desesperado es, como el de todos, llevar una vida satisfactoria; sin embargo, al hacerlo equivocadamente, cae en la desesperación.

El diagnóstico general de Kierkegaard es que la desesperación surge como consecuencia de un desbalance (o discordancia) entre la facticidad y la posibilidad. Posteriormente, complejiza el análisis introduciendo la variable adicional de qué tanta conciencia tiene la persona misma de la naturaleza de la desesperación (como un acto en vez de un padecimiento) y de su propio estado desesperado. Mi propósito aquí no es repasar en detalle todas las manifestaciones de la desesperación que Kierkegaard analiza —desde la desesperación que se ignora a sí misma hasta la más autoconsciente y agresiva—, sino concentrarme, como se anunciaba al inicio, en la interacción entre facticidad, posibilidad y autoconocimiento en un caso concreto.

El caso concreto tiene que ver con una encrucijada que todos hemos enfrentado alguna vez: la encrucijada del cambio. A todos nos llega a ocurrir que algún aspecto de nuestra vida —e, incluso, nuestra vida como un todo— nos parece, con buenas razones, totalmente descaaminado y entonces nos decimos “esto no puede seguir así, tengo que cambiar”. Quizá se trate de superar una adicción, de reavivar una relación de pareja cada vez más distante, de modificar un nocivo rasgo de carácter, de vencer un profundo miedo, de aprender a perseverar en las propias resoluciones o incluso de encontrar sentido a una vida que va a la deriva, entre infinitas posibilidades más. El punto importante es que, en una situación tal, se produce un terrible choque entre lo que soy y lo que quiero ser, entre mi facticidad y mi posibilidad; y, en consecuencia, el peligro de caer o bien en el cinismo o bien en la fantasía —instancias ambas de la desesperación— es mayúsculo.

Para aterrizar la discusión enfoquémonos en el caso de un alcohólico que está comprometido a superar su adicción. El primer escollo que

deberá enfrentar es, por supuesto, que él, de hecho, es alcohólico. Ése es su punto de partida, su realidad, su facticidad. De nada le serviría negarlo, pues hacerlo sólo empeoraría las cosas (“como no soy alcohólico, puedo beber una copa más”). Así, el primer paso es aceptar quien de hecho es. Pero ¿qué implica esto? Supongamos que en una fiesta su pareja lo encuentra, una vez más, ahogado en alcohol y se lo echa en cara. ¿Qué diríamos de él si contestara “idéjame en paz, ¿qué no ves que soy alcohólico?!”? Sin duda lo tacharíamos de cínico. Ahora bien, supongamos que un par de personas contemplan la escena y una le dice a la otra “no me sorprende de X, es un alcohólico perdido”. ¿Diríamos en este caso que la persona es cínica al expresarse así de X? Por supuesto que no. Al contrario: si también nosotros contásemos con evidencia de que X es, en efecto, un alcohólico perdido, respaldaríamos su dicho.

La diferencia entre la afirmación que el alcohólico hace de sí mismo y una idéntica afirmación realizada por alguien más estriba en la relación que el alcohólico tiene con su propia facticidad y, en específico, con su ser alcohólico. En su caso, su facticidad no es meramente facticidad; no es algo que simplemente esté allí para ser contemplado (y chismorreado) como un hecho del mundo, como sí lo es para los observadores desinteresados. Si de verdad está comprometido a cambiar, su ser alcohólico le plantea un problema o, más precisamente, una pregunta: “¿qué vas a hacer con esto que eres?”.³⁸ En los términos del juez Guillermo, su ser alcohólico le impone una tarea: superar su alcoholismo. Aceptar su facticidad equivale a aceptar esta tarea, no a regodearse en su ser alcohólico. Por ello los observadores —y, en particular, su pareja— reaccionarían indignados ante el intento del alcohólico de parapetarse tras su alcoholismo y le dirían cosas como “si bien es cierto que eres alcohólico, no puedes apelar a ello para justificar tu comportamiento”.

38. Frankl escribe: “Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente”. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, pp. 78–79.

Si el alcohólico acepta la reconvención y reafirma su voluntad de cambiar, entonces entrarán en juego su posibilidad y su yo ideal (en el sentido de un yo que todavía no es, aunque podría llegar a ser; no en el sentido de un yo idealizado). Diremos, pues, que es posible para el alcohólico dejar de serlo, transitar de un yo alcohólico a uno que no lo es. Eso es fácil de decir, pero difícil en extremo de hacer, en gran medida porque su facticidad se anuncia de nueva cuenta como un obstáculo formidable. Supongamos que la persona en cuestión ha padecido alcoholismo durante diez años, a lo largo de los cuales ha realizado repetidos e infructuosos intentos de superarlo. Ello implica que posee, para su infortunio, abrumadora evidencia en contra del éxito de su actual propósito, el cual se aproxima peligrosamente a una vana fantasía, en el mejor de los casos, y a un grosero autoengaño, en el peor. Imaginemos que, hecho un mar de lágrimas, en vez de espetarle a su pareja que lo deje continuar con su alcoholismo en paz, el alcohólico afirma: “¡perdóname, juro que nunca volverá a suceder!”. Comprensiblemente, un arrebató tal le significará a su pareja un muy pobre consuelo. De igual forma, si el alcohólico despierta un día diciéndose “¡ya está, soy otro, nunca volveré a beber!”, tendríamos buenas razones para pensar que se está autoengañando, pues, como señala Kierkegaard, el yo no puede cambiar con la misma facilidad con que uno se cambia de vestimenta.³⁹

De modo que el alcohólico —y lo mismo vale para los otros ejemplos consignados líneas atrás: la persona que quiere restablecer una relación de pareja o modificar un pernicioso rasgo de carácter o vencer un profundo miedo o aprender a perseverar en sus proyectos o encontrar sentido a una vida que no va a ningún lado—, a pesar de su sincero deseo de cambiar, es presa fácil de la desesperación, sea bajo la modalidad del cinismo, sea bajo la modalidad de la fantasía. En el primer caso, su desesperación consiste en abrazar su facticidad como si fuera algo inamovible y, escudado en ella, adoptar una actitud desafiante ante el mundo

39. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 77.

(“¡ya verán qué tan alcohólico puedo llegar a ser!”). En el segundo, su desesperación se manifiesta como una fuga al reino de la imaginación, en donde, al igual que la paloma de Kant, el desesperado se figura que su vida sería mucho más sencilla al verse por completo libre de las ataduras de la facticidad (“¡a partir de hoy soy otro!”).

Algo muy parecido a la oscilación del alcohólico entre la fantasía y el cinismo es analizado por Kierkegaard bajo el rótulo de “desesperación de la obstinación”, la cual también se caracteriza por un desesperado bascular, en este caso, entre la omnipotencia y la impotencia. El desesperado que se cree omnipotente se identifica exclusivamente con su posibilidad, con su yo ideal (ahora sí en el sentido de idealizado), y pretende cortar las amarras con su facticidad: “Y es cabalmente este yo [infinito] el que el desesperado quiere ser [...]. Con el recurso de esta forma infinita pretende el yo, desesperadamente, disponer de sí mismo o ser su propio creador, haciendo de su propio yo el yo que él quiere ser, determinando a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar”.⁴⁰ Esta clase de desesperado se rehúsa a ver su yo real como una tarea; y, en su lugar, lo concibe como un lastre del cual debe deshacerse a como dé lugar.⁴¹ El problema, desde luego, es que, a menos que el yo pretendidamente omnipotente se precipite de manera definitiva hacia la locura, tarde o temprano se topará con su realidad, con quien él de hecho es y con las circunstancias concretas que limitan su agencia. Pero ello, lejos de arrancarlo de su desesperación, lo arrojará

40. *Ibidem*, p. 93.

41. Kierkegaard señala con acierto que esta clase de desesperación tiene algo de placentero: “El yo es su propio amo, absolutamente su propio amo; precisamente esto es la desesperación, pero también lo que él concibe como su placer y su deleite”. *Ibidem*, p. 94. Traducción modificada. La explicación de este fenómeno la encontramos en *Tótem y tabú*: “la naturaleza asocial de la neurosis resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía”. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Amorrortu, Buenos Aires, 1913/1980, p. 78. En efecto, mientras que en un contexto religioso Kierkegaard equipara la desesperación con el pecado, en un contexto secular tiene más sentido identificarla con la neurosis, la cual exhibe múltiples semejanzas con la desesperación tal como Kierkegaard la entiende, comenzando con la idea de que es una afección autoprovocada o, al menos, que no puede persistir sin la activa colaboración del enfermo.

más hondamente en ella, al pasar de su imaginada omnipotencia a una igualmente simulada impotencia. Una personal tal

[...] se ha convencido de que ese aguijón en la carne [...] está tan profundamente clavado que le es imposible hacer abstracción del mismo, de suerte que es mejor para él aceptarlo por siempre, por así decir [...]. Quiere tercamente ser sí mismo, no a pesar [del aguijón] ni sin él [...]. Lo único que quiere, a despecho de toda la existencia, es ser sí mismo con el aguijón bien clavado, hasta el punto de casi regodearse en sus tormentos.⁴²

El “aguijón en la carne” —el alcoholismo para el alcohólico, el desamor para el desenamorado, la irascibilidad para el irascible, el apocamiento para el apocado, la inconstancia para el inconstante, la depresión⁴³ para el depresivo— es aquella parte de la propia facticidad que el desesperado quisiera hacer desaparecer por arte de magia y que, al no conseguirlo, se vuelve, paradójicamente, el objeto de una perversa pasión. Kierkegaard califica esta pasión masoquista como “demoniaca”,⁴⁴ aunque bien merece también el epíteto de “infantil”, ya que es el resultado de una decepción causada por una concepción inmadura del mundo y de uno mismo, como si el desesperado se dijera “manifesté mi sincera voluntad de cambiar, pero el mundo y yo mismo no cambiamos *ipso facto*. ¡Así que ya verán hasta qué punto seré quien de hecho soy!”.

En suma, lo que anteriormente parecía ser una tarea ardua, sí, mas no imposible de llevar a buen puerto —la tarea de construir una personalidad y una historia propias conjuntando armoniosamente la facticidad y la posibilidad—, se revela ahora como un tormento sin salida, al menos

42. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, pp. 95-96. Traducción modificada.

43. No me refiero a una depresión en sentido clínico, sino al desaliento vital producido por la convicción de que la propia vida no tiene sentido; aquello que Frankl llama “vacío existencial”. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, p. 105.

44. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 97.

en el caso concreto que nos ha ocupado aquí, el de una persona resuelta a darle un giro a su vida. ¿Qué solución propone Kierkegaard?

La solución que nos ofrece *La enfermedad mortal* es de carácter religioso. Lo contrario de la desesperación —que en la segunda parte del libro se identifica con el pecado— es la fe, entendida como la condición del yo en la cual no sólo acepta ser sí mismo, sino que además “se apoya de manera transparente en el poder que lo ha creado”,⁴⁵ es decir, en Dios. La ayuda divina, sostiene Kierkegaard, es indispensable para superar la demencial oscilación que va de la pretendida omnipotencia (la fantasía) a la fingida impotencia (el cinismo). Por un lado, Dios es, según él, el único garante de que nuestros proyectos —incluida nuestra voluntad de cambio— cuentan con auténtica seriedad (“van en serio”) y no son simples sueños guajiros. Es así porque la seriedad de aquéllos depende fundamentalmente de la “mirada” que Dios posa sobre cada uno de nosotros,⁴⁶ esto es, del hecho de que somos responsables ante Él por lo que hagamos de nuestra vida.⁴⁷ La convicción de existir frente a Dios nos provee, pues, de la fuerza necesaria para ejecutar nuestros proyectos con constancia y firmeza, evitando así que nos volatilicemos en vanas fantasías. Por el otro lado, la fe en Dios ofrece en la resignación una alternativa a la cínica aceptación de nuestra facticidad: no se trata de negar el aguijón en la carne ni de abrazarse a él como si fuese imposible de superar y constituyera nuestro yo más auténtico, sino de “humillarse ante ese sufrimiento” con plena confianza en que, merced a la gracia divina, podrá ser eventualmente superado.⁴⁸

Tal es, entonces, el bosquejo de la solución religiosa que propone Kierkegaard a lo que podríamos denominar la “desesperación del cambio”. ¿Nos ofrece algo si nos confinamos, como he pretendido

45. *Ibidem*, p. 34. Traducción modificada.

46. *Ibidem*, p. 93.

47. *Ibidem*, p. 106.

48. *Ibidem*, p. 96.

hacer aquí, a la esfera ética o secular?⁴⁹ Pienso que sí. Los que nos ofrece es, precisamente, la elección de uno mismo discutida con anterioridad. Los personajes que hemos hecho desfilar ante nosotros —el alcohólico, el desenamorado, el irascible, el apocado, el inconstante, el depresivo— enfrentan, a fin de cuentas, la misma tarea que cualquiera: amalgamar incesantemente su facticidad y su posibilidad en un todo más o menos coherente, a fin de dotarse de personalidad e historia propias. Es cierto que, como hemos visto, su situación —el tener que remar contra la corriente de quienes han sido y son en este momento— es particularmente difícil, pero la dificultad en cuestión marca una diferencia de grado y no de tipo.

Hay, por otra parte, un aspecto de la propuesta kierkegaardiana en el ámbito ético que resulta especialmente pertinente para aquellos que están luchando por cambiar y que aún no ha sido mencionado. Se trata de la idea de que la verdadera voluntad de cambio no se manifiesta en rimbombantes declaraciones ni en solemnes juramentos (ya sea a uno mismo o a los demás), sino como una íntima y tenaz resolución expresada en acciones día tras día. El pseudónimo Johannes Climacus da voz a esta posición cuando, tras relatar cómo fue que decidió dedicar su vida a desentrañar el malentendido entre la “filosofía especulativa” (el hegelianismo) y el cristianismo —tarea, por cierto, a la que Kierkegaard dedicó buena parte de la suya—, señala que su decisión no se manifestó en histrionismo alguno ni implicó ningún cambio visible, pues había sido puramente interior. Y concluye que “la solemnidad al pronunciar un juramento poco importa en comparación con la continua solemnidad que permite recordarlo día tras día y que es la más verdadera de las dos”.⁵⁰

49. No quiero dejar de señalar que quienes hemos intentado y fallado infinidad de veces en efectuar un cambio en nuestras vidas no podemos darnos el lujo de despreciar sin más la solución religiosa, aun cuando, en razón de nuestra educación y medio social, nos resulte totalmente inaccesible y tan fantástica como el más descabellado de los proyectos. No por nada la Plegaria de la serenidad es una plegaria, y no por nada los grupos de Alcohólicos Anónimos suelen apoyarse en la religiosidad de sus miembros para apuntalar su voluntad de cambio.

50. Søren Kierkegaard, *Postscriptum*..., p. 201. Traducción modificada.

En efecto, lo que tiene que hacer quien verdaderamente desea cambiar es simplemente... cambiar, es decir, poner en práctica, sin dilación alguna, su proyecto de cambio, haciendo caso omiso de qué tan descabellado —esto es, qué tan incompatible con su facticidad— parezca ser.⁵¹ Al principio, desde luego, como en el caso del alcohólico que hemos analizado, las acciones encaminadas a hacer realidad el yo ideal parecerán meras simulaciones (lo cual no será del todo equivocado, pues uno estará actuando no como uno es, sino como quiere llegar a ser). Y en una situación tal —el momento crítico en el que una persona está intentando juntar fuerzas para llevar por fin a cabo un viraje en su vida— el autoconocimiento puede, curiosamente, dejar de ser una ayuda y convertirse en un obstáculo, en la medida en que pretenda respaldar a esa voz que inevitablemente nos dirá: “¿y tú quién te crees actuando de esa manera? ¡deja de fingir!”. Si la persona que busca el cambio quiere tener un mínimo de posibilidades de éxito, debe aprender a desoír esa voz o, lo que es lo mismo, debe aprender a poner entre paréntesis la concepción que tiene de sí misma y enfocarse únicamente en sus acciones, ésas que, con suerte y paciencia, lo convertirán en quien quiere ser.

Jean-Paul Sartre expresa algo afín a esta idea cuando, en sus *Cuadernos para una ética*, afirma que “la autenticidad revela que el único proyecto significativo es el de *hacer* (no el de *ser*) [...]. La autenticidad consiste en rehusar todo esfuerzo por ser, porque en cada caso yo siempre soy *nada*”.⁵² Vimos antes que Kierkegaard se pronunciaba de modo similar al caracterizar el yo como una potencialidad que “realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que

51. Kierkegaard enfatiza la importancia de la capacidad resolutive o ejecutiva para evitar que nuestros proyectos —y, junto con ellos, el yo mismo— se “evaporen”: “la voluntad, haciéndose infinita, retorna con el mayor rigor a sí misma, de suerte que cuando más lejos está de sí misma —cuando ha alcanzado la máxima infinitud con sus propósitos y resoluciones— tanto más cerca que nunca se encuentra de sí misma en la disponibilidad de llevar a cabo las tareas infinitamente pequeñas que puede realizar este mismo día, esta misma hora, este mismo instante”. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 53. Traducción modificada.

52. Jean-Paul Sartre, *Notebooks for an Ethics*, Chicago University Press, Chicago, 1948/1992, p. 478.

hacerse”.⁵³ Y el acuerdo entre ambos se extendería a la convicción de que la frontera entre la facticidad y la posibilidad no se decide en última instancia en el ámbito de la reflexión, sino en el de la acción: si bien no puedo cambiarlo todo a placer de mí mismo y de mis circunstancias, tampoco está definido de antemano qué sí y qué no puedo cambiar.⁵⁴ Esa frontera depende en última instancia de mí mismo, de qué tanta energía estoy dispuesto a invertir en modificar lo aparentemente inmodificable o, en palabras de Kierkegaard, de qué tanto estoy resuelto a aventurarme en el proceso de “infinitización” que me aleja de quien soy en este momento para después regresar a mí mismo en el proceso inverso de “finitización”.⁵⁵

De modo que la clave para superar el tipo de desesperación que nos ha ocupado aquí parece estar, como afirman quienes recurren a la Oración de la serenidad, en enfocarse en el proyecto de cambio un día a la vez. Sólo el tiempo dirá si logré convertirme en quien quería ser, es decir, en mí mismo. ✕

53. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 51.

54. En *El ser y la nada* Sartre sostiene que “la situación” (el escenario en el cual se ejerce la libertad) es un “producto común de la contingencia de [lo dado] y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir la aportación de la libertad y la del existente bruto”. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Alianza, México, 1943/1989, p. 513. Sartre ilustra este punto con el ejemplo de un peñasco, el cual se vuelve un obstáculo sólo en el contexto de un plan de acción “cuyo tema general es la escalada” (si mi objetivo es simplemente disfrutar el paisaje, el peñasco deja de ser un obstáculo y se convierte en un objeto más de contemplación); y concluye que “No hay un obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad [...] en función del valor del fin puesto por la libertad. Este peñasco no será obstáculo si quiero, a toda costa, llegar a lo alto de la montaña”. *Idem*.

55. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 51. Esto de ningún modo implica que uno pueda volverse “su propio creador”, es decir, que uno pueda “determinar a su antojo todo lo que su yo concreto ha de tener consigo o ha de eliminar”. *Ibidem*, p. 93. Pues, como lo enfatiza el juez Guillermo al hablar de la elección de uno mismo, “si lo que elegí no hubiese existido, si hubiese llegado a existir absolutamente en virtud de la elección, no lo habría elegido, lo habría creado; pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo”. Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro...*, p. 196. El punto no es, entonces, que uno pueda forjarse la personalidad que se le ocurra sin prestar atención a quien uno ya es y a su situación concreta, sino que nunca está determinado de antemano —previamente a la formación de un plan de vida— cuáles aspectos de uno mismo y de la propia circunstancia habrán de tomarse como modificables y cuáles no.

Fuentes documentales

- Elrod, John, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1975.
- Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Madrid, 1993 (1946).
- Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, Amorrortu, Buenos Aires, 1980 (1913).
- Glenn, John, "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work" en Perkins, Robert (Ed.), *International Kierkegaard commentary: The Sickness unto Death*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1989, pp. 5-21.
- Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008 (1849).
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Trotta, Madrid, 2007 (1843).
- _____. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2009 (1846).
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Alianza, México, 1989 (1943).
- _____. *Notebooks for an Ethics*, Chicago University Press, Chicago, 1992 (1948).
- Taylor, Mark, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and Self*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

Sobre la firmeza del ánimo contra la esclavitud humana en la *Ética* de Spinoza

María Edith Velázquez Hernández*



Recepción: 28 de octubre de 2024
Aprobación: 29 de noviembre de 2024

Resumen. Velázquez Hernández, María Edith. *Sobre la firmeza del ánimo contra la esclavitud humana en la Ética de Spinoza*. A partir de la definición del alma como idea del cuerpo, expongo las condiciones de esclavitud a las que el ser humano está sometido cuando su existencia permanece en el primero de los tres tipos de conocimiento que postula Baruch Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sin necesidad de ascender al tercer tipo de conocimiento, que es la *scientia intuitiva*, el cual, según Spinoza, nos asegura un contento permanente del mundo (por medio del *amor Dei intellectualis*), propongo la *firmeza del ánimo* como un criterio de acción para los que no logran alcanzar tales alturas.

Palabras clave: Spinoza, afecto, fluctuación del ánimo, firmeza del ánimo.

Abstract. Velázquez Hernández, María Edith. *On the Firmness of the Soul Against Human Slavery in Spinoza's Ethics*. Taking into account the definition of the soul as *an idea of the body*, I explore the conditions of slavery of the soul to which human beings are subjected when they remain at the first of the three types of knowledge described by Baruch Spinoza in *The Ethics*. Without needing to ascend to the third type of knowledge, which is called *intuitive science* and which, according to Spinoza, assures us permanent contentment of the world (via the so-called *amor Dei intellectualis*), I propose

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (UG). Profesora de tiempo parcial en la UG. Miembro de la Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura (UG). me.velazquez@ugto.mx

firmness of the soul, or tenacity, as a criterion of action for those who cannot reach the third type of knowledge.

Key words: Spinoza, affect, vacillation of mind, tenacity.

Apertura

Respecto a la obra magna de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze¹ lanza una interrogación sobre el título de lo que él considera, en todo su derecho, una *ontología* (¿Por qué una ontología lleva por nombre “Ética”?), que nos remite al interés central del filósofo moderno. Aunque su recepción ha sido parcializada por la radicalidad de sus planteamientos en torno a la sustancia divina y las consecuencias que de ello se extraen, desde el *Tratado de la reforma del entendimiento*² (en adelante, TIE), Spinoza anuncia que su preocupación es eminentemente práctica: saber si existe un objeto cuya posesión sea capaz de otorgar al ser humano una felicidad constante.

Bajo la forma de un racionalismo altilocuente, cuya expresión apenas recibe justicia en el modo geométrico de su final exposición, el objeto que Spinoza busca no puede ser otro sino un conocimiento. Como imagen congruente de una modernidad ocupada en la fragua de nuevas formas del conocimiento, éste opina en el TIE que no existe cosa que se resista a ser alienada del ser humano tan contundentemente como una certeza. La riqueza, los honores, los placeres mundanos... son todos caminos errados en la búsqueda de la alegría, máxime de la virtud y, aún más, de la felicidad.

En el TIE los caminos que tomará la filosofía de Spinoza se encuentran ya trazados cuando afirma que tal conocimiento corresponde a la certeza de la unión del alma con toda la naturaleza. La *Ética demostrada*

1. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008.

2. Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*, Colihue, Buenos Aires, 2008.

según el orden geométrico —que despliega una ontología totalizante y orientada a la práctica, por el hecho de que sólo sabiendo lo que es un ser humano es posible plantearse las preguntas de aquello de lo que es capaz, lo que puede aguantar y lo que puede evitar— muestra con irrevocabilidad axiomática que el alma humana es una modificación determinada y puntual (un modo) de Dios o, lo que es lo mismo, de la Naturaleza. Dada esta condición —que implica que las cosas concretas o modos finitos de la sustancia tienen existencia dentro de ella o, más bien, que los modos finitos son los que concretan la esencialidad infinita de la sustancia, volviéndola infinitas existencias puntuales (puesto que el infinito sólo tiene expresión concreta en lo finito)— sabemos que todo lo que implica el alma (modo del *pensamiento*), así como los cuerpos (modo de la *extensión*), tiene por causa inmediata a Dios. “Todo lo que es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”.³ “Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia”.⁴

La adecuación de este planteamiento con los presupuestos del epicureísmo no es accidental. El consuelo de saber que todo tiene su razón en causas absolutas y necesarias conlleva cierto contento o *amor fati*, que bien podría cubrir el requerimiento inicial de la empresa spinoziana y que, de hecho, coincide con una porción importante del tono intelectual de la época.⁵ Si se busca la felicidad en la forma de un conocimiento, saber que todo está causado y que es necesario, podría bastar para vivir en paz. Pero las herramientas que tenía a la mano el filósofo, junto con los problemas que su época le presentaba, rebasan la mera naturalización de la vida afectiva. Es verdad que Spinoza y Epicuro, como muestra Lucrecio,⁶ concuerdan en la renuncia a los horrores de ultratumba y en la denuncia del miedo como forma de la eticidad

3. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000, p. 49 (EIP15).

4. *Ibidem*, p. 59 (EIP25).

5. Dimitris Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean. Authority and Utility in Materialism*, Edinburgh University Press, Edimburgo, Escocia, 2020.

6. Lucrecio, *De la naturaleza*, Acantilado, Barcelona, 2012.

institucional, específicamente la que brinda base a las religiones.⁷ Spinoza, sin embargo, lleva a cabo esa “naturalización” de una manera más compleja. En primer lugar, porque su interés no se acaba en el contento de los individuos, sino que extiende sus consecuencias hacia la vida social y la generación de comunidades humanas unidas por la fuerza de una idea, lo que rebasa los alcances de una ética de la crisis, como la del epicureísmo. En segundo lugar, porque, si bien el *Libro V* de la *Ética* parece encontrar solución a la pregunta por la felicidad humana en la forma de un amor intelectual a Dios, Spinoza sabe que esto es “tan difícil como raro”.⁸ Las razones de que tal camino sea “por casi todos despreciad[o]”⁹ estriban en que la esclavitud humana tiene muchas formas. De hecho, tres de los cinco libros de la *Ética* ahondan en las razones de tal esclavitud que nos mantiene en desesperación e impide llegar a la beatitud. A continuación, presentamos las condiciones de esta desesperación y la solución que, aunque más modesta que el contento del absoluto, presenta Spinoza para aliviar el peso de un determinismo asfixiante como el que encontramos en esta máxima expresión del racionalismo moderno.

El alma como idea del cuerpo

Una de las afirmaciones más citadas y criticadas de la filosofía cartesiana, la que ha logrado traspasar la barrera del tiempo hasta nuestros días, se refiere a la dualidad alma-cuerpo, que Descartes expone en sus principales textos filosóficos. En *Meditaciones metafísicas*,¹⁰ *Discurso del método*¹¹ y *Los principios de la filosofía*¹² la independencia del alma respecto del cuerpo le permite presentar apodícticamente la verdad de su existencia. En pocas palabras, incluso si el filósofo duda de los

7. Baruch Spinoza, *Ética...*, pp. 67-73 (EIApx).

8. *Ibidem*, p. 269 (EVP42e).

9. *Idem*.

10. René Descartes, *Obras*, Gredos, Barcelona, 2016, pp. 153-414.

11. *Ibidem*, pp. 97-152.

12. René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Alianza, Barcelona, 1995.

datos que su cuerpo le proporciona (ya sea porque son engañosos, ya sea porque un genio maligno le quiera someter), el hecho de que las actividades del pensamiento persistan y sean efectivamente formas de su voluntad, indica que en él hay algo sustancial que implica su existencia. *Dudo; y, si dudo, pienso; y, si pienso, entonces existo*. Es un inicio muchas veces repetido y hasta absolutizado en otras etapas de la filosofía (en Husserl y Fichte, por ejemplo).

La claridad y distinción con que se puede identificar el atributo fundamental de cada una de las sustancias confirma a Descartes que el cuerpo y el alma están separados o que se perciben distintamente. Conviene añadir a su favor que esta afirmación se cumple en la parte “metafísica” del sistema (que es la base del conocimiento humano, es decir, el *Libro primero* de *Los principios de la filosofía*), pero en los escritos sobre ciencias, alma y cuerpo aparecen como indisolubles (por ejemplo, en *Las pasiones del alma*¹³). El materialismo francés aprovechó bien este planteamiento: De la Mettrie, Diderot y Holbach apelaban a la reducción del alma al cuerpo. Estas lecturas tan tempranas quizá no alcanzan a mostrar la fineza con la que Descartes intenta solventar el problema que él mismo planteó. Él afirma que la unión cuerpo-alma es una noción primitiva y, por lo tanto, evidente.¹⁴ Por su parte, Spinoza, en su solución tantas veces tildada de radical, también pasó por alto la elegancia de los argumentos cartesianos e, incluso, llegó a ridiculizarlos por la insolvencia que encuentra, específicamente, en la referencia a la glándula pineal como centro corpóreo del alma.¹⁵

Para Descartes la presentación del alma como algo distinto del cuerpo no es inmotivada. Haciendo frente a fuerzas institucionales, todavía no

13. René Descartes, *Obras*, pp. 461-548.

14. Laura Benítez y José Antonio Robles (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.

15. Baruch Spinoza, *Ética...*, pp. 243-246 (EV prólogo).

conciliadas con el avance de las ciencias,¹⁶ Descartes emplea términos teológicos para entregar, en forma de libro, un verdadero caballo de Troya: las *Meditaciones* (dedicadas a la Facultad de Teología de París), obra que, a la vez que demuestra por medio de la luz natural la existencia del alma, la emancipa y la atribuye a toda la humanidad para comprender y repetir tal demostración. Ya no son sólo los abates quienes pueden emprender tales investigaciones; es el filósofo moderno el que otorga los medios para hacerlo, en específico, proporcionando el método para conducir la razón (*Reglas para la dirección del espíritu*¹⁷ y *Discurso del método*¹⁸). Por supuesto, el carácter conciliatorio y discreto —no por ello abiertamente corrosivo de la tradición— del filósofo francés juega un papel importante en la exposición de sus descubrimientos. Toma la forma de una afrenta franca que, antes que ocultarse, solicita su consideración pública. La cantidad de autores que responden a la publicación de las *Meditaciones* muestra su efectividad: Antoine Arnauld, Marin Mersenne, Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, entre otros. En ese sentido, parece que también Spinoza, como lector, fue demasiado estricto con su antecesor.

Es cierto que el punto de partida de Spinoza radicaliza lo planteado por el francés. El filósofo sefardí ha renunciado a las constricciones de la ideología, y su interés es precisamente denunciarlas. Parece obligado, por ello, a tomar la batuta en un punto aún temprano del argumento cartesiano y coger otro camino. Confirmando lo que Descartes postula (que a una sustancia se la reconoce por sus atributos), el Libro I de la *Ética* comienza mostrando que una sustancia en sentido absoluto no podría carecer de ningún atributo para nosotros cognoscible. El argumento spinoziano se construye sobre la noción de lo absoluto (Dios), que asegura que en él estén contenidos todos y cada uno de los

16. El juicio de Galileo culmina en 1633 cuando Descartes tiene aún en la imprenta *El mundo*. *Tratado de la luz*. Al enterarse, decide retirarlo y se convierte en una obra póstuma. Ver René Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989. La publicación del *Método* tuvo lugar en 1637.

17. René Descartes, *Obras*, pp. 1-72.

18. *Ibidem*, pp. 97-152.

atributos, no sólo los cognoscibles. Si la sustancia careciera de alguno, significaría que es incompleta; o si existiesen dos sustancias (o más), significaría que una limita a la otra, lo cual es inadecuado para pensar a Dios.¹⁹ Así, sólo puede concebirse una sustancia, y ninguna fuera de Dios.²⁰ El resultado es una sustancia con infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos dos, por ser de los que participamos, es decir, por ser nosotros mismos modos del pensamiento y de la extensión: alma y cuerpo. Así, la sustancia spinoziana es infinita, eterna y libre,²¹ y se expresa de infinitos modos.

La referencia a la libertad desde las primeras ocho definiciones de la *Ética* pone sobre la mesa un tema decisivo que se repetirá en todo el libro y que se relaciona con la muy peculiar manera en que Spinoza entiende este concepto. Como *causa de sí*²² la sustancia no tiene nada que la impulse. “Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie”.²³ De esta manera, sus causas vienen total y completamente de ella, es decir, es *sujeto de sí*. Volveremos a esto cuando consideremos al ser humano en la posibilidad de ser sujeto de sí. Por ahora basta consignar que, desde la proposición 12 del Libro I, los niveles de comprensión de la sustancia se bifurcan: 1) cuando se considera por sus atributos, que refieren a su esencia, se nos remite al nivel de la *Naturaleza naturante* o a Dios como unidad; y 2) cuando se considera por sus modos, que refieren a la existencia, se nos remite al nivel de la *Naturaleza naturada* o Dios como multiplicidad.²⁴ En este segundo nivel se ubica el alma. En el Libro II Spinoza nos prepara para el tratamiento de los modos según los atributos del pensamiento y la extensión, afirmando que las cosas particulares “no son nada más que afecciones de los atributos de Dios”,²⁵ o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta

19. Baruch Spinoza, *Ética...*, pp. 40-41 (EIP2-6); p. 42 (EIP8).

20. *Ibidem*, p. 48 (EIP14).

21. *Ibidem*, p. 40 (EID1-8).

22. *Ibidem*, p. 40 (EID1).

23. *Ibidem*, p. 53 (EIP17).

24. *Ibidem*, p. 47 (EIP12).

25. *Ibidem*, p. 60 (EIP28d).

y determinada manera.²⁶ De manera que, al nivel de las cosas concretas, los cuerpos expresan el atributo de la extensión, y las ideas el atributo del pensamiento. No puede haber caracterización más cartesiana del alma, a la vez que más alejada de Descartes, cuando se la comprende como una forma del pensamiento; pero una forma puntual y concreta: no una facultad (como juzgar, desear o dudar), sino como una idea. En cuanto idea, nos dice Spinoza, el alma debe tener algún objeto del cual es idea. Y este objeto no es otro que el cuerpo mismo: “Lo primero que constituye el ser actual del alma, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto”;²⁷ “El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa”.²⁸ En el escolio de la proposición 13 del Libro II Spinoza afirma que esto es lo que debe entenderse por la unión de alma y cuerpo. De aquí se extraen todas esas consecuencias que han fascinado o escandalizado a sus lectores, pasados y contemporáneos: para conocer el alma, primero hay que conocer el cuerpo;²⁹ cuanto más pueda percibir un cuerpo, más ideas puede concebir el alma;³⁰ siendo el cuerpo múltiple, como enseñan la física y la geometría, el alma no puede ser simple, sino que está compuesta de muchísimas ideas;³¹ no hay nada que pase por el cuerpo que no tenga su correspondencia en el alma;³² y, dado que no se sabe de lo que un cuerpo es capaz,³³ no podemos asegurar lo que un alma puede llegar a alcanzar. Esta definición del alma fortaleció los materialismos posteriores y llevó a la temprana conclusión de que aquella debería desaparecer de las consideraciones de filosofía y sustituirse por la medicina (como propone, por ejemplo, De la Mettrie³⁴), pues no es más que la expresión del objeto del cual es idea y desaparecería con

26. *Ibidem*, p. 132 (EIIIP6d).

27. *Ibidem*, p. 85 (EIIIP11).

28. *Ibidem*, p. 87 (EIIIP13).

29. *Ibidem*, pp. 87-88 (EIIIP13e).

30. *Ibidem*, pp. 87-88 (EIIIP13e[b]).

31. *Ibidem*, p. 93 (EIIIP15).

32. *Ibidem*, p. 86 (EIIIP12).

33. *Ibidem*, pp. 128-129 (EIIIP2e[b]).

34. Julien Offray de la Mettrie, *El hombre máquina*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1962.

su objeto. Esta afirmación sigue coincidiendo con los presupuestos del epicureísmo, entre los que encontramos afirmaciones como la que sigue: la muerte no debe atribularnos, pues, cuando la muerte está, yo no estoy; y cuando yo estoy, la muerte no está.³⁵

Empapado del mecanicismo que domina la escena intelectual, Spinoza presenta una serie de rasgos de la existencia en sentido físico. En los segundos axiomas y en los lemas del Libro II explica que los cuerpos se diferencian por su velocidad o “en razón de su movimiento”,³⁶ presentando así una múltiple constitución del cuerpo humano por las múltiples *ratio movendi* que lo constituyen. Se puede entender así que la sangre se mueve más rápidamente que la linfa; o que el corazón, los intestinos y los pulmones poseen, cada cual, su *ratio* de movimiento. Esto implica una compleja colaboración de cuerpos, o individuos en sí mismos, que tienen como producto el individuo compuesto y particular que es cada ser humano; ese cuerpo del cual el alma es idea, y por el que ésta no puede ser simplísima, como pretendían Descartes y la tradición.

El afecto como desesperación y modificación del cuerpo

En el Libro III de la *Ética*, Spinoza presenta, coincidente con el tratamiento físico del alma, la definición de los *afectos*, concepto que, en principio, se opone a la noción de *pasión* que usa Descartes para referir a la vida afectiva del ser humano y que, si bien remite asimismo a la corporeidad, representa, a diferencia del filósofo francés, una actividad inalienable, incluso en sus grados más bajos que en la *Ética* también serán llamados pasiones. Para Spinoza los afectos son siempre formas de una actividad. Y, en todo caso, no son sino las mudanzas físicas “por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o

35. Lucrecio, *De la naturaleza*.

36. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 88 (EIII.1).

disminuida”.³⁷ Esta formulación de los afectos como aumento o disminución de la propia potencia también ha tenido sus defensores, pues implica que el cuerpo posee en cada caso, es decir, con cada sentimiento/afecto que nos anega, una *fuerza de existir mayor o menor que antes*.³⁸ Es, en efecto, una *ética de las potencias*³⁹ en la que el ser humano puede pasar a una potencia mayor o menor de acuerdo con los sentimientos que tiene y de lo cual tenemos comprobación totalmente vivencial: cuando estamos alegres sentimos que podemos comernos el mundo, mientras que cuando nos atenaza la tristeza, la más mínima tarea nos representa un desafío.

Para mostrar esta dinámica de los afectos, Spinoza asciende en el Libro III por una jerarquía que va desde los más básicos hasta los más complejos. Entre ellos distingue tres fundamentales: la alegría, la tristeza y el deseo.⁴⁰ El deseo como esencia o definición del hombre en la Proposición 7 del citado libro ha servido a algunos lectores para ahondar en el deseo sexual en un tono más bien freudiano; pero el rango que Spinoza busca abarcar con la noción de deseo incluye lo más básico, que es el deseo de supervivencia, el cual se entiende mejor con la noción de *conatus*, es decir, todas y cada una de las acciones que llevan al individuo a perseverar en su ser:⁴¹ el hambre, la sed y el sueño, por ejemplo. Este tipo de pulsiones o determinaciones, cuando son corpóreas —pues el apetito es eso y nada más (la falta de nutrientes me lleva al hambre; la deshidratación, a la sed; el cansancio, al sueño)—, son reconocidas por Spinoza como formas de conocimiento sumamente confusas, ya que tienen base y condición en el cuerpo mismo, que es muy compuesto. Esto nos lleva a un problema fundamental: si para conocer el alma hay que conocer primero el cuerpo, y si el cuerpo es múltiple y mutable, si es un cuerpo que constantemente se encuentra

37. *Ibidem*, p. 126 (EIIID3).

38. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*.

39. *Idem*.

40. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 135 (EIIIPne[a]).

41. *Ibidem*, p. 133 (EIIIP7).

generando, con respecto a otros cuerpos, compuestos que son variables y finitos (unos buenos y otros malos para la supervivencia del individuo mismo), entonces el conocimiento del alma se dificulta casi hasta la imposibilidad. ¿Quién podría conocer clara y distintamente cada resquicio de un cuerpo infinita e infinitesimalmente afectado? En un sentido, el planteamiento spinoziano se acerca a la tesis leibniziana de la definición de los individuos: sólo podrá conocerse al sujeto (alma) cuando se conozca la totalidad de sus predicados (disposiciones corpóreas), esto es, todas y cada una de las cosas que le suceden; una suma que termina de formularse sólo con la muerte de aquél.⁴² Todo esto es para afirmar que las formas de la corporeidad (los afectos) se encuentran en el primer nivel del conocimiento, sobre el cual se ha enfatizado varias veces que es el menos veraz en la tipología epistémica de Spinoza. Frente a la racionalidad prístina de la *scientia intuitiva* (tercer tipo de conocimiento en la *Ética*, cuarto en el TIE), que nos lleva a las certezas tanto del Libro I como del Libro V, el primer nivel del conocimiento se encuentra en franca desventaja. El problema de esto es que en dicho nivel nos encontramos naturalmente los seres humanos: percibiendo los cuerpos externos y, con alguna conciencia, nuestro propio cuerpo. Tal nivel, que Spinoza define ya en el TIE como “de oídas”, recibe en la *Ética*, no obstante y para mi gusto, un tratamiento demasiado extenso como para juzgarlo irrelevante.

Afortunadamente, la recuperación de este modo de conocer en Spinoza tiene ya suficientes expositores en nuestros días: notablemente, en México, Luis Ramos-Alarcón,⁴³ y, de manera independiente, en Argentina, Diego Tatián,⁴⁴ así como, en España, Bernat Castany,⁴⁵ por consignar algunos. De hecho, la tesis sostenida en este trabajo, y que converge

42. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Disputación metafísica sobre el principio de individuación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

43. Luis Ramos-Alarcón Marín, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2020.

44. Diego Tatián, “Potencia de la imitación” en *Círculo Spinoziano Revista de Filosofía*, Red de Investigación Innovación Desarrollo y Estadística, Tijuana, vol. 2, Nº 3, junio de 2022, pp. 22-36.

45. Bernat Castany Prado, *Una filosofía del miedo*, Barcelona, Anagrama, 2022.

en alguna medida con la de estos autores, es que el primer nivel del conocimiento es el protagonista de la *Ética*. De acuerdo con la exposición de Spinoza, es virtualmente imposible salir de él, a menos que sea por artificio de —dicho en términos cartesianos— un momento de intuición intelectual demasiado arduo, casi místico, que excluye al común de las personas. Por ello éste concluye que la *scientia intuitiva* es *tan difícil como rara*.⁴⁶ Es el ideal del sabio, por supuesto, pero no podría serlo del ser humano común.

A diferencia de Descartes o Leibniz cuyo optimismo racional con frecuencia encuentra límite en la incapacidad del “vulgo” (*sic*) para pensar las cosas más sublimes, Spinoza no recula ante la tarea de brindar a la gran mayoría una guía ante la confusión. Quizá lo digo tarde: a este tipo de conocimiento Spinoza lo denomina *imaginación*, y no es otra cosa que el conocimiento que tiene en cuenta los cuerpos.⁴⁷

Podemos profundizar en los rasgos que Spinoza atribuye a la imaginación, como la propensión del ser humano a pensar y concebir el mundo y a sí mismo en estos términos; pero quizá lo más relevante de las caracterizaciones de la imaginación en la *Ética* es la que indica que ésta no se equivoca: “quisiera que observarais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no tienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar”.⁴⁸ Por supuesto, ¿cómo pueden equivocarse los datos que vienen del concurso efectivo real y patente del mundo que percibo o de los cambios físicos que pasan en mi interior? El hecho de que este concurso cuerpo-cuerpo no esté mediado por ningún tipo de psicologismo es uno de sus méritos más grandes; clave ontológica que no siempre ha sido bien interpretada por sus lectores. Spinoza describe la imaginación como una forma de realización efectiva de cambios en los cuerpos: cuando algo se me presenta,

46. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 269 (EVP42e).

47. *Ibidem*, p. 51 (EIP15e[g]).

48. *Ibidem*, p. 95 (EIP17e).

produzco junto a la cosa un compuesto específico (frente al fuego me quemo, frente al agua me mojo). Sucede lo mismo con los cambios que se generan en mi interior ante una idea: ésta me transforma, me dispone, y marca los posibles caminos de mis siguientes ideas y actos. Tema aparte puede ser la exploración de esta misma consecuencia en el pensamiento de Leibniz respecto a la forma en que las ideas predisponen el desarrollo de nuevas ideas o el camino/los caminos de pensamiento que seguiremos.⁴⁹

Propongamos un ejemplo del Libro III para entender mejor el planteamiento de la *Ética*. De la Proposición 32 a la Proposición 35 Spinoza desarrolla los términos de una afección bastante común: los celos. La Proposición 33 expone: “Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en lograr que ella nos ame a su vez”,⁵⁰ mientras que la Proposición 32 afirma: “Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea”.⁵¹ Un tema antecedente e importante en esta cuestión es la definición del amor y del odio como la alegría o la tristeza que nos causa, respectivamente, un “objeto” externo. En breve, un objeto puede generar en nosotros una alegría o una tristeza que aumenta o disminuye nuestra potencia. En el caso del amor nos esforzamos por poseer ese objeto y nos alegramos cuando lo obtenemos. Aún más interesante es la profundidad de indagación que alcanza el autor al notar que esa alegría se aumenta cuando nosotros somos causa de alegría en el otro: “A la cosa que amamos, nos esforzamos cuanto podemos en imaginarla más que a las demás [...] intentaremos afectarla de alegría más que a las demás (*por 3/29*); es decir, que nos esforzaremos cuanto podemos por conseguir que la cosa amada sea

49. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992.

50. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 149.

51. *Ibidem*, p. 148.

afectada de alegría, acompañada de la idea de nosotros, esto es (por 3/13), que nos ame a su vez”.⁵²

Otro tema importante —que en este trabajo no desarrollo— es el hecho de que, al desear ser amados por la cosa amada, a la vez queremos que su alegría amorosa nos afecte recíprocamente con más alegría, ya que nos alegramos con su alegría: “Cuanto mayor es, pues la alegría con que imaginamos afectada por nuestra causa a la cosa amada, más fomentado es ese esfuerzo, esto es (3/11 y 3/11e), con mayor alegría somos afectados”.⁵³ En ese reflejo amoroso, la cosa amada nos potencia aún más, resultando en un amor que aumenta exponencialmente nuestra fuerza cuando es correspondido, es decir, cuando causamos alegría en el otro. En suma, es un amor egoísta y limitado por la cosa. Quizá por ello Borges, entendiendo que ésta es una forma equivocada y peligrosa del amor, resume así el amor spinoziano a Dios en uno de los dos sonetos que le dedica: *El más pródigo amor le fue otorgado, / el amor que no espera ser amado*.

Spinoza presenta así el problema que se deriva del amor originado por algo exterior a mí. La fantasía romántica comienza a tambalearse cuando nos imaginamos que la cosa amada liga otra cosa a ella “con un vínculo igual o más estrecho que aquel con el que él[ella] solo la[lo] poseía”.⁵⁴ En tal caso, el amante “será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro”.⁵⁵ Spinoza expone estos, y otros temas, con claridad diagnóstica a lo largo del Libro III y del Libro IV de la *Ética*. Tal crudeza nos estremece al constatar con geométrica precisión que nuestras tribulaciones tienen una razón de ser. Nos identificamos entonces, probablemente contra nuestra voluntad y contra las ilusiones de nuestras capacidades y la fuerza de nuestros valores, con

52. *Ibidem*, p. 149 (EIIIP33d).

53. *Ibidem*, p. 149 (EIIIP34d).

54. *Ibidem*, p. 149 (EIIIP35).

55. *Idem*.

una descripción causa – efecto, reflejo mecánico, justificación metafísica y hasta teológica, de un sentir tan vano, desagradable, condenable y sumamente incómodo como los celos, que son “este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia”.⁵⁶

Comprendemos así que no somos más que cosas *entre cosas*, como dice Gabriel Albiac, de forma consolatoria, en su tremendo estudio sobre las fuentes marranas del spinozismo.⁵⁷ Cual cuerpos maquínicos, quizá meros autómatas, estamos a merced de lo que los objetos externos generen en nosotros bajo una respuesta también antes determinada por otras disposiciones corporales que ya atraviesan y configuran nuestro cuerpo.

Sucede entonces que, cuando imaginamos alienado de nosotros a nuestro objeto amado, amamos y odiamos a la cosa amada, a la vez que envidiamos y detestamos al que nos la arrebató, o nos arrebató la ilusión de que era nuestra. Desesperación del ánimo que Spinoza llama, de nuevo con ecuánime juicio (*pues no hay que burlarse, juzgar o detestar las acciones humanas sino comprenderlas* [TIE]), fluctuación del ánimo. Pues bien, en la fluctuación del ánimo se encuentra la mayor expresión de la esclavitud del alma. Y es que mientras estemos en el ámbito de la imaginación, que nos presenta a los cuerpos como si realmente estuvieran presentes, no hay, como ya se expuso líneas atrás, nada por lo que pueda afirmarse que la imaginación se equivoca. Nos encontramos a merced de una y mil determinaciones. Es verdad. Cuando me anegan los celos, hay un cambio efectivo en mi persona: soy alguien presto a recibir con amargura al amante y a reaccionar contra quien yo crea motivo de su alejamiento. Hay un cambio real, sensible. Soy otra cosa, me transformo, cuando éste y otros afectos me ocupan. Vale la pena decirlo de nuevo: los afectos son modificaciones. En cuanto modificación efectiva, no me equivoco al imaginar y, más

56. *Ibidem*, p. 150 (EIIIP35e).

57. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Tecnos, Madrid, 2013.

bien, me rindo al sentimiento y me transformo en su presencia. Esta transformación es la que soy una causa inadecuada, pues son imágenes externas las que me determinan, es lo que se llama esclavitud del alma. “Padecemos cuando se sigue algo (dentro o fuera de nosotros) de lo que somos sólo causa parcial”,⁵⁸ propone Spinoza.

La imaginación me esclaviza, pues “aunque las cosas no existan, el alma las imagina siempre como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente”.⁵⁹ Y en la dualidad de sentimientos que albergo por causa de cosas externas a mí, está ese *conflicto del ánimo*: “Por donde resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino”.⁶⁰ Me encuentro así en un malestar que asemeja una verdadera tortura,⁶¹ una desesperación, pues no puedo decidir en qué dirección orientarme; siendo que ambos sentimientos, que se dan al mismo tiempo en mí, tienen su propia causa y razón de ser, y siendo que uno y otro me son presentes con fuerza similar.

La firmeza del ánimo para los comunes

En este escenario, Spinoza sugiere que el amor, ese afecto que es la máxima expresión de la alegría, puede, por causas contingentes, estar unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza.⁶² Esto se debe a que cualquier objeto puede moverme de manera fortuita al deseo⁶³ y, eventualmente, conducirme al amor. Y como se ha expuesto líneas atrás, cuando el amor que sentimos es provocado por una cosa externa de la que no tenemos control, es decir, cuando otro es la causa

58. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 126 (EIIID2).

59. *Ibidem*, p. 111 (EII44e).

60. *Ibidem*, p. 168 (EIIIP59e[b]).

61. *Ibidem*, p. 177 (EIIIf42ex).

62. *Ibidem*, p. 168 (EIIIP59e[b]).

63. *Ibidem*, p. 137 (EIIIP15).

de nuestro amor, sabemos que padecemos o padeceremos, ya que tal cosa puede ser alienada de nosotros, sea por otros o por ella misma. *Padecemos*, entonces, el amor; pues si bien recibimos de él una alegría, incluso una muy grande, igual de grande será la tristeza y el odio que nos provoque cuando dejemos de poseerla. Bajo estas condiciones, aunque no correspondan con la realidad, los celos se presentan como un fantasma poderoso al constatar que la posesión del objeto amado no puede ser garantizada por nuestras propias fuerzas. Este juego amor-odio, alegría-tristeza, y, en general, la descripción de la *fluctuación del ánimo*, se encuentra descrita en los libros medios de la *Ética* de una manera casi especular (algunos han propuesto que se trata de una verdadera dialéctica⁶⁴). De manera que, mientras otras cosas son las responsables o son causa de nuestros afectos, vacilamos, es decir, dudamos, y oscilamos entre fuerzas contrarias según cómo el objeto se comporte o transforme.

La solución spinoziana se encuentra en una nueva relación especular relativa a la capacidad de padecer, esto es, la capacidad del ser humano para actuar. “Decimos que *actuamos* cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada”.⁶⁵ En breve, cuando el afecto que me modifica me tiene a mí mismo como causa, es decir, cuando su productor soy yo, se dice que actúo. Como sabemos, la cura para el padecer, que expone Spinoza en el Libro V de la *Ética*, dedicado a la libertad del alma, se vincula con la enmendación del intelecto que preveía en el TIE. Como se anotó párrafos antes, depende de un conocimiento, específicamente, de la realización del máximo conocimiento del que el ser humano es capaz: el conocimiento de Dios o la Naturaleza. “El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios”.⁶⁶ Al concebir

64. Vidal Peña García, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Biblioteca de Filosofía/Revista de Occidente, Madrid, 1974.

65. Baruch Spinoza, *Ética...*, p. 126 (EIIID2). Las cursivas se encuentran en el original.

66. *Ibidem*, p. 201 (EIVP28).

las cosas *sub specie aeternitatis* y según su absoluta necesidad, sobreviene una disminución del padecimiento.⁶⁷ Pero no es lo único que pasa: el conocimiento adecuado de las cosas, afirma Spinoza, implica un aumento de la potencia del alma, es decir, somos capaces de actuar, en vez de padecer. En el Libro V se indica que tal conocimiento está acompañado de una alegría que, a su vez, nos conduce al amor. Es un conocimiento que, a un tiempo, es un afecto, una modificación de nuestro ser. Así, el conocer a Dios debe tener por consecuencia una mutación efectiva en mí. En este caso, un aumento de la potencia que viene primero de la alegría y, luego, del amor por un objeto que me es inalienable (una certeza), y cuyo referente es la realidad más absoluta e incorruptible. *Amor Dei intellectualis*, rezan las proposiciones tardías del Libro V;⁶⁸ el que provee esa felicidad continua y segura que Spinoza se proponía encontrar y que muestra a Dios en la perspectiva de la *Natura naturans*, o Dios como unidad. En tal caso, y por el hecho de que esa certeza viene del tercer tipo de conocimiento, la *scientia intuitiva*, que revela por las propias fuerzas de mi naturaleza aquello a lo que debo orientar mi amor (“el supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es entender las cosas por el tercer género de conocimiento”⁶⁹), me encuentro en total posesión de mí y de mi capacidad de obrar: me vuelvo efectivamente sujeto, y ya no cosa entre las cosas. Soy causa de mi propia felicidad en cuanto agente cognoscente: actúo en el mundo y se puede asumir por el causalismo estricto del sistema que se siguen de mi acción muchas cosas más en la naturaleza por medio de los efectos que imprimo. Coincido o soy adecuado a otros seres parecidos a mí, de lo que se colige la asociación de más individuos conmigo y mi utilidad en esa sociedad. Esta última es la consecuencia práctica del spinozismo que rebasa el contento egoico y plantea la realización de los seres humanos en comunidad, en la forma de la utilidad efectiva que represento para los otros, “pues no hay nada más útil al hombre

67. *Ibidem*, p. 249 (EVP6).

68. *Ibidem*, pp. 263-264 (EVP36 y EVP36e).

69. *Ibidem*, p. 258 (EVP25).

que el sabio”,⁷⁰ a nivel, incluso, de que el hombre se convierta por su utilidad y, por tanto, por su contribución en la supervivencia de los otros, en “un Dios para el hombre”.⁷¹

Sin embargo, por las cosas que Spinoza mismo atestigua, tales resultados son si acaso menores en el mundo. Quizá él coincidiría con el diagnóstico kantiano, según el cual no se encuentra en una época ilustrada, sino en proceso de ilustración. Hacia allá pretende avanzar el proyecto de la modernidad. Pero, mientras tanto, ¿no conviene hacerse cargo de los demás, de aquéllos que no podrían ascender a la *scientia intuitiva* y, en cambio vacilan, en la tempestad del alma? Aquí entra un nuevo juego especular que Spinoza presenta en el ámbito de la capacidad de obrar y que implica no sólo la potencia del cuerpo, sino una capacidad de comprender, conocer, concebir, o entender las causas. Aparece la *firmeza del ánimo* en función del conocimiento. La firmeza del ánimo es “el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón”.⁷² Es una nueva expresión del conato dirigida por el saber y el conocimiento, y ya no sólo por las acciones de supervivencia del cuerpo. El autor ha insistido en que la imaginación, en tanto se remite al cuerpo, es principalmente un conocimiento confuso; y en que todo conocimiento confuso nos pone en peligro de padecer. Pero es optimista al afirmar que no hay afecto que pase por el cuerpo del cual no podamos hacernos una idea clara y distinta. El problema es que el cuerpo se encuentra constantemente en concurso con muchos otros cuerpos, por lo que tal conocimiento, de nuevo, parece una tarea titánica. ¿Qué hacer entonces?

Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y

70. *Ibidem*, p. 205 (EIVP35c1).

71. *Ibidem*, p. 206 (EIVP35e).

72. *Ibidem*, p. 168 (EIII P59e[a]).

aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición.⁷³

Dentro de estos criterios entra precisamente la firmeza del ánimo, que se manifiesta en otros afectos como la templanza y la sobriedad ante los peligros. Son especies de firmeza que expresan aquellas formas de ser en las que el sujeto, que se ha vuelto sujeto de sí, es decir, es consciente de sí, representa un servicio a sí mismo y a los demás, en tanto sus acciones no están guiadas por afectos tristes como el odio, la venganza, la ira, etcétera. Así, el *amor Dei intellectualis*, en el que nos damos cuenta de la unión del alma con el resto de la naturaleza, de su esencial necesidad y, por lo tanto, de su eternidad, se complementa para los comunes con los criterios de acción consignados, que, por sí mismos, implican ya una capacidad de actuar y una especie de sabiduría eminentemente práctica, y no únicamente teórica, cumpliendo así para la humanidad aquella promesa de un horizonte plenamente racional que ayude a abandonar la esclavitud del alma, incluso si no se llega a ser un filósofo de la naturaleza y del infinito. Añade Spinoza: “Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad”.⁷⁴

Para cerrar, falta exponer con detenimiento las consecuencias de ese último afecto, la generosidad, que remite al “deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad”.⁷⁵ Aquí sólo diremos que esta forma de afección refleja de manera más contundente la forma práctica de la filosofía spinoziana en el ámbito de las comunidades y, con ello, la posibilidad de generar una sociedad cualitativamente diferente, cuyos principios sean principios de la razón. Es evidente que

73. *Ibidem*, p. 251 (EVP10e[a]).

74. *Ibidem*, p. 267 (EVP41).

75. *Ibidem*, p. 168 (EIIIIP59e[a]).

tal generosidad es imposible sin la firmeza de ánimo de los individuos. Sólo puede ser generoso el que posee algo; y la primera posesión en la filosofía spinoziana es la posesión de sí mismo, el conocimiento de sí o el conocimiento de las propias causas, única definición posible de libertad en el pensamiento de Spinoza. Cuando estamos en conocimiento de las causas de nuestros afectos, se dice que actuamos o que nuestra potencia aumenta, pudiendo gobernar aquello que antes se nos imponía, pues la potencia del ánimo modera los afectos. Así, sólo el que tiene potencia de actuar podrá ayudar a los demás y llamará a unirse por la amistad que, para Spinoza, comienza con el compartir o ser común a una idea.

Conclusiones

Las manifestaciones de la firmeza (la templanza, la sobriedad y la potencia del ánimo) representan, para aquéllos que no logran alcanzar el tercer tipo de conocimiento, una guía de vida que, ya por sí misma, celebra y ejerce la potencia del alma, e implica poder actuar y poder pensar/comprender, así como poder disponerse de forma diferente en el mundo; pues mientras disfrutamos de las cosas en vez de padecerlas, “el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y a desear otras cosas”.⁷⁶ Esto es lo que significa ser adecuado en el mundo, como bien lo ha expuesto Deleuze en sus clases sobre Spinoza,⁷⁷ es una disposición que refleja no sólo nuestra utilidad, sino también nuestra integración armónica con el todo; el no estar peleados con el mundo ni con nosotros mismos, el saber qué cosas son convenientes a nuestra supervivencia y qué cosas no lo son. Así, emerge un contento de sí, y por tanto una mayor potencia propia, aunque nuestra capacidad

76. *Ibidem*, p. 168 (EIIIP59e [c]).

77. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*.

filosófica no alcance las alturas del absoluto. Sin necesidad de recurrir a la religión o a un Estado impositivo (como propondrían Descartes o Leibniz), el común de las personas puede, según Spinoza, apelar a un nivel de autoconocimiento y amor que viene total y completamente de la razón, jamás de la esperanza o el miedo, y significa que vale tanto el conocimiento de lo finito como de lo infinito.

Como expresión máxima del racionalismo, el spinozismo ahonda con quirúrgica precisión en la realidad humana; pero ofrece, a pesar de su dura fachada, una lectura benevolente (afecto que Spinoza vincula con la compasión como una forma de sentir lo que el otro siente al saberlo semejante a uno). Ofrece, así, una definición de la razón como búsqueda de las cosas comunes, que se expresa tan adecuadamente en los afectos que hacen que nos estremezcamos con el dolor del otro o que nos alegremos con su alegría; como en los teoremas matemáticos que muestran el parecido o las ratios entre superficies. Es una razón que, por ello, resulta ser no sólo una facultad maquínica, puramente teórica y estéril en el tratamiento de las cosas más humanas. Lo racional, en el spinozismo, es esta actitud práctica que deriva en la comprensión de sí mismo, en la posibilidad de volverse sujeto libre y en la capacidad de unirse a otros por semejanzas, por ideas compartidas, por afinidades emotivas e intelectuales. Una época que se muere de disensión y que encuentra en el odio una forma de militancia, si bien necesaria, justificada e inevitable, puede matizarse a la luz de la doctrina del cultivo de los afectos alegres, jamás simples, que nos devuelven a la comprensión del ser humano como un cuerpo y un intelecto capaz de sentir y producir gozo. Al respecto de esto pocas cosas pueden decirse que no parezcan ingenuas o impertinentes en tiempos de crisis como los nuestros; en cambio, parece posible oponer ejercicios de alegría en nuestros actos cotidianos. O como a Borges le gustaba reformular la doctrina del sefardita: la lectura —y la escritura y las cosas que hagamos— debe ser una de las formas de la felicidad —y la firmeza—. ✕

Fuentes documentales

- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Tecnos, Madrid, 2013.
- Benítez, Laura y Robles, José Antonio (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.
- Castany Prado, Bernat, *Una filosofía del miedo*, Barcelona, Anagrama, 2022.
- De la Mettrie, Julien Offray, *El hombre máquina*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1962.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008.
- Descartes, René, *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- _____. *Los principios de la filosofía*, Alianza, Barcelona, 1995.
- _____. *Obras*, Gredos, Barcelona, 2016.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Disputación metafísica sobre el principio de individuación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.
- _____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992.
- Lucrecio, *De la naturaleza*, Acanalado, Barcelona, 2012.
- Ramos-Alarcón Marcín, Luis, *La teoría del conocimiento de Spinoza*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2020.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Tratado de la reforma del entendimiento. Y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*, Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Tatián, Diego, “Potencia de la imitación” en *Círculo Spinoziano Revista de Filosofía*, Red de Investigación Innovación Desarrollo y Estadística, Tijuana, vol. 2, N° 3, junio de 2022, pp. 22-36.

Vardoulakis, Dimitris, *Spinoza, the Epicurean. Authority and Utility in Materialism*, Edinburgh University Press, Edimburgo, Escocia, 2020.
Peña García, Vidal, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Biblioteca de Filosofía/Revista de Occidente, Madrid, 1974.

La unión e interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible inteligibilidad en Descartes

Fredy Humberto Castañeda Vargas, S.J.*



Recepción: 2 de septiembre de 2024

Aprobación: 4 de octubre de 2024

Resumen. Castañeda Vargas, Fredy Humberto. *La unión y la interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible inteligibilidad en Descartes*. En el presente artículo planteo la posible inteligibilidad de la unión y la interacción entre el alma y el cuerpo. Para comprenderla nos remitiremos, en primera instancia, a la segunda parte de la *Meditación sexta* de René Descartes, en la cual el autor francés, luego de distinguir entre la *noción primitiva del alma* (mente) y la *noción primitiva del cuerpo*, aspira a entender la tercera noción primitiva: la unión y la interacción entre alma y cuerpo. Tener muy presentes estas tres nociones servirá a Descartes como criterio clave para diferenciar las ciencias de las pseudociencias de su época. Una vez abordado lo anterior, mostraré de qué modo el Dios en que creía el padre de la filosofía moderna es el fundamento de las dos primeras nociones primitivas —la *sustancia inextensa* y la *sustancia extensa*—; así como del posible pseudo-problema introducido por él mismo al intentar defender la inteligibilidad de la unión cuerpo-alma. **Palabras clave:** Dios, alma, cuerpo, interacción, nociones primitivas.

Abstract. Castañeda Vargas, Fredy Humberto. *Union and Interaction Between the Soul and the Body, and Their Possible Intelligibility in Descartes*. In this article I propose the possible intelligibility of the union and interaction between the soul and the body. To understand it we will first discuss the second part of René Descartes's *Sixth Meditation*, in which the French

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor del ITESO. fredy.castaneda@iteso.mx

thinker, after distinguishing between the *primitive notion of the soul* (mind) and the *primitive notion of the body*, seeks to understand the third primitive notion: the union and interaction between soul and body. Keeping these three notions in mind will serve as a key criterion for Descartes to distinguish science from the pseudoscience of his times. After discussing the foregoing points, I will show how the God in which the father of modern philosophy believed is the foundation of the first two primitive notions—*non-extended substance* and *extended substance*—; as well as of the possible pseudo-problem that he introduced himself by trying to defend the intelligibility of the body-soul union.

Key words: God, soul, body, interaction, primitive notions.

Introducción

Este trabajo aborda la segunda parte de la *Meditación sexta* de René Descartes: la unión y la interacción entre el alma y el cuerpo, y la necesidad de distinguir las denominadas nociones primitivas. Pretendemos recuperar dos tipos de interpretaciones principales que congregan a dos grupos de autores:¹ en los del primer grupo, unos señalan que dicha interacción es inteligible, mientras que otros sostienen que no lo es; y el segundo grupo de autores enuncia que la distinción de tales nociones le sirve a la postre a René Descartes como criterio de diferenciación entre las ciencias y las pseudociencias de su propia época. Pero antes de iniciar con el estudio de la interacción alma-cuerpo en cuanto tal, es necesario detallar la segunda parte de la *Meditación sexta* de Descartes para comprender el contexto filosófico desde el cual éste elabora su discurso. Por tal motivo, el presente trabajo se estructura del siguiente modo: los tres primeros apartados sirven de preámbulo para comprender de manera adecuada los apartados cuarto y quinto. Así, el primero de ellos define qué nos enseña lo que nuestro autor denomina *naturaleza considerada en general y mi naturaleza particular*. En el segundo trataremos de la enseñanza que nos proporciona *la naturaleza en sentido más preciso*. Estos dos apartados son puntos importantes al

1. Como se verá, nos referiremos tanto a autores contemporáneos a Descartes como a especialistas en el filósofo francés del siglo XX.

momento de comprender qué entiende Descartes por la interacción alma-cuerpo, puesto que emplea el término *naturaleza en sentido más preciso* para sostener justamente que tal concepto nos enseña la unión y la interacción alma-cuerpo. Además, antes de comprender esta última acepción de naturaleza, es necesario introducir las dos acepciones de ésta, consignadas en el segundo apartado. El tercer apartado se concentra en cómo el pensador francés exculpa a Dios frente a la posibilidad de equivocarnos en aquello a lo que somos impulsados por la naturaleza. En el cuarto se explica en qué consiste la interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista. El quinto aborda la cuestión de si es posible plantear una propuesta de inteligibilidad de la noción primitiva “la unión del alma y del cuerpo como interacción”. Finalmente, en el sexto apartado formularemos dos preguntas que nos servirán de conclusión al presente artículo.

La naturaleza considerada en general y mi naturaleza en particular

Una vez que Descartes, en la primera parte de la *Meditación sexta*, demuestra la existencia de las cosas corporales, tiene lugar la siguiente pregunta: ¿son tales cosas *en sí* como las percibimos? A ello el autor francés responde que hay cosas que nos son mostradas por la naturaleza. Ahora bien, ¿qué significa aquí naturaleza? Además, ¿de qué manera conocemos aquello que ésta nos enseña? Descartes distingue dos naturalezas: *la naturaleza considerada en general* y *mi naturaleza en particular*. La primera no es otra cosa que Dios mismo o “la coordinación de las cosas creadas que Dios ha establecido”.² Por su parte, *mi naturaleza en particular* consiste en “la trabazón de todas las cosas que me han sido otorgadas por Dios”.³ Aunque el filósofo francés no detalla cuál es la relación entre ambas naturalezas, y sin importar la manera en que *mi*

2. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009, p. 179 (AT VII, 80).

3. *Idem*.

naturaleza en particular se inscribe en *la naturaleza en general*, esta última es garante de verdad de la primera. Descartes sostiene que, en cierta medida, *mi naturaleza en particular* sabe algo acerca de *la naturaleza en general*. Así, es posible aseverar que lo que nos revela la naturaleza de forma más expresa y más sensible es que tenemos un cuerpo. Más aún, ésta nos enseña que mi cuerpo “se halla mal cuando siento dolor, que necesita comida o bebida cuando padezco hambre o sed, y cosas semejantes, y por tanto no debo dudar de que en ello haya algo de verdad”.⁴

¿Qué se tiene de verdad en tales enseñanzas de la naturaleza? Ciertamente, que es posible dudar de que cada vez que yo tenga sed mi cuerpo requiere reposición de líquidos, o que cada vez que tenga hambre precisa reponer energías, puesto que el mismo Descartes emplea contraejemplos en los cuales puedo errar en ciertos casos. Lo que hay de verdad es que la naturaleza me muestra, por los sentimientos de hambre y sed, que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente, y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él un solo todo.⁵ La razón por la cual tales sentimientos me muestran que estoy unido a mi cuerpo es ésta:

La relación entre el alma y el cuerpo no descansa en que el alma le dé la vida al cuerpo o la impulse, sino en la doble conexión, primero, de que puedo mover mi cuerpo, y segundo, de que cuando mi cuerpo sufre diferentes cambios (como cuando se le golpea o necesita comer), tengo experiencias que registran esos cambios. Se trata entonces de una relación muy estrecha. Estoy, por así decirlo, en mi cuerpo, pero no en un lugar particular de él; mi capacidad de mover mis miembros, bajo condiciones normales, ‘se extiende’ hasta sus extremidades y una herida en mi pie, me hace daño directamente a *mí*, y *ahí*.⁶

4. *Idem*.

5. *Ibidem*, p. 181 (AT VII, 80).

6. Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 354. Las cursivas se encuentran en el original.

Asimismo, la naturaleza me manifiesta que existen alrededor de mi cuerpo otros cuerpos. Unos para huir, otros para acercarse. Así, yo, compuesto de cuerpo y mente, puedo ser afectado con varias comodidades o incomodidades por los cuerpos que me rodean.

No obstante, hay muchas otras cosas que, aun cuando parecen recibidas de la naturaleza, “no las he recibido sin embargo de ella, sino de una cierta costumbre de juzgar inconsideradamente, y por lo tanto sucede con frecuencia que sean falsas”.⁷ ¿A qué cosas se refiere? Primero, a que sea vacío todo espacio en el que no acontezca algo que conmueva mis sentidos.⁸ Segundo, a que en el cuerpo, por ejemplo, exista algo caliente, parecido por completo a la idea de calor en mí; que en lo blanco o en lo verde haya la misma blancura o verdor que experimento; que en lo dulce o en lo amargo esté el mismo sabor, y así también en todo lo demás. Por último, a que las torres y las estrellas —o cualquier otro cuerpo a la distancia— posean el mismo tamaño y forma que se me muestran en los datos de la sensibilidad.

La naturaleza en sentido más preciso

En este momento de la *Meditación sexta* el autor francés ha concluido, por medio del examen de las ideas claras y distintas, que ya no es posible dudar de que “yo soy, yo existo”,⁹ de que Dios existe y de que las cosas materiales existen. A partir de ahora, Descartes parece señalar otro rumbo que debe seguirse para investigar otro tipo de problemas. Como afirma Leiser Madanes, “La tarea consistiría [...] no

7. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*..., p. 181 (AT VII, 82).

8. Es necesario aclarar que “Espacio y materia [...] son lo mismo para Descartes. Esto significó que además de considerar que no existe espacio fuera del universo, espacio externo a lo material, puesto que espacio y materia son lo mismo —igual que establecía Aristóteles—, tampoco existen espacios internos. No hay huecos de vacío entre la materia. Toda materia, en Descartes, está tocándose por todas partes. De manera que no hay huecos”. Laura Benítez, “Física cartesiana: el problema del movimiento” en Armando Sandoval (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 59-79, p. 71.

9. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*..., p. 83 (AT VII, 25).

en probar o explicar algo, sino en describir cierta clase de experiencias que reciben el nombre de enseñanzas de la naturaleza”.¹⁰ Pero para que tales enseñanzas de naturaleza no confundan lo que hasta ahora ha quedado claro, y para que no se perciba algo que no sea suficientemente distinto, nuestro filósofo define con cuidado lo que él entiende por *naturaleza en sentido más preciso*: “Porque en verdad tomo aquí la naturaleza en sentido más estricto que la trabazón de todo aquello que Dios me ha otorgado; porque en esa trabazón están contenidas muchas cosas que pertenecen solo a la mente, como que yo perciba que lo hecho no puede ser no hecho”.¹¹

Descartes quiere dejar claro que todo aquello que se conoce por la luz natural del espíritu —en la que no hay ayuda del cuerpo— no se incluye en la categoría de naturaleza. Tampoco se incluyen las propiedades de los cuerpos. De ahí que, en este contexto, no se entienda por el concepto en cuestión ni lo que pertenece únicamente al cuerpo ni lo que pertenece únicamente al espíritu. Así, la *naturaleza en sentido más preciso* comprende aquellas cosas que “*me han sido otorgadas por Dios a mí como compuesto de cuerpo y de mente*”.¹² Esto es, gracias a estas enseñanzas de la naturaleza podemos conocer todo aquello que constituye la unión cuerpo-alma sin tener en cuenta su distinción. Esa naturaleza únicamente me enseña de verdad a escapar de aquello que genera dolor y a procurar lo que origina sensación de placer. Sin embargo, en este instante de la meditación, el autor del *Discurso del método* concluye con la siguiente advertencia: no hay forma de ver cómo se nos pueda enseñar que, a partir de las percepciones de los sentidos y sin un anterior examen del intelecto, sea factible concluir algo referido a las cosas puestas fuera de nosotros, ya que saber lo verdadero de estas percepciones parece ser propio de la mente sola,

10. Leiser Madanes, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes” en Laura Benítez y José Antonio Robles (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 43–71, p. 59.

11. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 183 (AT VII, 82).

12. *Idem*. *Cursivas propias*.

pero no del compuesto mente y cuerpo.¹³ Esto significa que sólo gracias al espíritu podemos conocer qué es el espíritu y qué son los cuerpos. De este modo, “las enseñanzas de la naturaleza se refieren a un grupo reducido de fenómenos, vinculados con la descripción de la unión del cuerpo y del alma y a cierta guía para nuestra vida práctica”.¹⁴

De acuerdo con lo anterior, Descartes se propone mostrar que, aun cuando nos equivoquemos de vez en cuando, si consideramos qué cosa es una enseñanza de la naturaleza, la equivocación misma no implica la contradicción de la bondad de Dios. Ya que sin duda alguna hay falsedad intrínseca del sentimiento, es decir, el sujeto puede equivocarse al momento de describir la experiencia de su propio sentimiento, puesto que, con frecuencia, también erramos en aquello a lo que la naturaleza nos impulsa. Por ejemplo, “cuando alguien, engañado por el grato sabor de algún alimento, consume el veneno que se halla dentro”,¹⁵ o cuando los enfermos ingieren una bebida o comida que les acrecentará la enfermedad.

Exculpar a Dios

Si queremos exculpar a Dios de estas falsedades y errores es necesario encontrar un nuevo procedimiento que pueda presumir su inocencia y que ofrezca, pese a todo, validez al sentimiento. Una primera forma de declarar a Dios inocente consiste en proponer que, si el sentimiento es finito, éste es incapaz de conocer todas las cosas. No obstante, esta explicación no aclara el caso del enfermo que desea una bebida o una comida que le hará daño, ya que la naturaleza está directamente implicada y es la que conduce al enfermo a lo malo. Así, parecería que Dios es irremediablemente responsable de la falta.

13. *Ibidem*, pp. 181-183 (AT VII, 82).

14. Leiser Madanes, “¿Abandonamos la partida?...”, p. 60.

15. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 185 (AT VII, 83). Las cursivas se encuentran en el original.

Para intentar excusar a Dios, Descartes se adentra [...] en otra vía que, notémoslo, no es la suya sino la de los materialistas. Se tratará de disolver el concepto de mi “naturaleza”, que es la única en relación con la cual se manifiestan el defecto y la falta, para reducirla a un modo cualquiera de la naturaleza puramente material. En efecto, si por *mi naturaleza* se entiende sólo la máquina de mi cuerpo, es decir, el conjunto de los dispositivos puramente materiales por los que este cuerpo se mueve y que se explican enteramente por las leyes mecánicas; si, en suma, se reduce “*la naturaleza del hombre*” (en sentido estricto) al *animal máquina*, es imposible hablar de un defecto.¹⁶

Ahora bien, el problema no se resuelve concluyendo que el enfermo yerra porque tiene su naturaleza limitada, en tanto que un hombre enfermo no es menos criatura de Dios que uno sano.¹⁷ Esto se justifica afirmando que, descompuesto o no el *animal máquina*, que consta de modos de extensión y de movimiento, “es siempre y en todos los casos un fenómeno físico conforme con las leyes necesarias de la *naturaleza física* en general, es decir, del *mundo material* instituido por la voluntad inmutable de Dios”.¹⁸ No es posible hablar, entonces, de una falta de la naturaleza, ya que ésta acontece como debe ser, y, si esto es así, tampoco podemos afirmar una falta de Dios. Para hablar de una falta de esta índole tendríamos que referirnos a algo fuera de la naturaleza, como es el caso del propósito de Dios de crear una máquina en función de los movimientos que en ella suelen darse.

Y así como un reloj elaborado con ruedas y contrapesos no observa con menos cuidado todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado y no indica correctamente las horas, que cuando satisface por completo el propósito del artesano: así, si considero el cuerpo del hombre en cuanto es una cierta maquinaria adecuada y compuesta de tal manera con huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel que, cuando no existiera en ella una mente, tuviera sin

16. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones. Tomo II*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995, pp. 204–205.

17. Ver René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 185 (AT VII, 84).

18. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 205. Las cursivas se encuentran en el original.

embargo todos los mismos movimientos que ahora no provienen del mandato de la voluntad.¹⁹

Lo anterior significa que, para hablar del defecto del reloj cuando no marca la hora con exactitud, es necesario referirnos a la intención de su artesano, yendo más allá del reloj material en sí, tal como existe en la naturaleza.²⁰ Esto se debe a que el fin imputado al reloj no se corresponde en nada real con la naturaleza; tal fin no puede hacer parte realmente de la naturaleza del reloj. Esta situación trae por consecuencia, como afirma Martial Gueroult, que “el reloj no puede ser defectuoso en relación con su propia naturaleza, *puesto que no la tiene*: él es pura y simplemente una determinación de la substancia material, un modo de la naturaleza física universal”.²¹ Lo único que podría decirse es que el artesano se ha equivocado al fabricar un reloj que no cumple cabalmente con el fin pretendido. Ahora bien, esto no aplica para el caso del hombre enfermo, pues cuando lo consideramos como el compuesto cuerpo-espíritu —y no simplemente como cuerpo—, no es “de una pura denominación extrínseca”²² sino un verdadero error de la naturaleza, el que sienta sed cuando la bebida ha de serle nociva”.²³

19. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, pp. 185, 187 (AT VII, 84).

20. “Es también digno de destacar que, aunque existan diversos animales que den testimonio de más habilidad que nosotros para realizar determinadas acciones, sin embargo, se observa igualmente que carecen totalmente de ella para ejecutar otras muchas. Por el contrario, debemos afirmar que carecen absolutamente de él y que es la Naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que en un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia”. René Descartes, *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 42.

21. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 204. Las cursivas se encuentran en el original.

22. “Y aunque, si se tiene en cuenta la utilización prevista para el reloj, yo podría decir que cuando no indica correctamente las horas se aparta de su naturaleza; y, de la misma manera, al considerar la maquinaria del cuerpo humano como construida para los movimientos que suelen realizarse en ella, juzgue que también se aleje de su naturaleza si su garganta está seca cuando la bebida daña su conservación; sin embargo, caigo muy en la cuenta de que esta última acepción de naturaleza difiere mucho de la otra: porque ésta no es otra cosa que una denominación que depende de mi pensamiento que compara al hombre enfermo y al reloj mal fabricado, con la idea de hombre sano y el reloj bien hecho, y es extrínseca a las cosas de las cuales se dice; en cambio con aquella entiendo algo que en verdad se encuentra en las cosas, y que tiene por lo tanto algo de verdad”. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, pp. 187 (AT VII, 85).

23. *Idem*.

Interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista

Retomamos la cuestión anterior. ¿Cómo es posible que la bondad de Dios no sea tomada como engañadora en el caso de sentir sed cuando la bebida ha de ser nociva, pues, con respecto al compuesto mente-cuerpo, sí resultaría un verdadero error de la naturaleza? En primer lugar, el cuerpo se distingue principalmente del alma en el hecho de que aquél es divisible, mientras que ésta no lo es. Según el filósofo francés, en primer lugar, en cuanto soy una cosa pensante, no es posible diferenciar alguna parte en mí, sino que soy una cosa por completo una e íntegra. En segundo lugar, Descartes advierte “que la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino únicamente por el cerebro”.²⁴ Se refiere a la glándula pineal, que no se menciona en la presente meditación.²⁵ Y, en tercer lugar, constatamos que, gracias a esta afectación, la mente puede sentir algo; “y que la variación del sentimiento depende de la variación en la disposición de esa pequeña parte y no de la variación del sentimiento de todas las otras partes”.²⁶ Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro filósofo utiliza *la analogía de la cuerda* para entender cómo es posible la interacción entre mente y cuerpo en el marco de la fisiología mecanicista. Esta perspectiva se caracteriza por considerar el cuerpo como un arreglo de partes (músculos, huesos, nervios) conectadas entre sí de modo tal que los movimientos de unas ocasionan los movimientos de las otras. La

24. *Ibidem*, p. 189 (AT VII, 86).

25. Dicha glándula se encuentra en *Pasiones del alma*: “Comprendamos, pues, ahora que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el centro del cerebro, desde donde irradia a todo el cuerpo a través de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, como participa de las impresiones de los espíritus, puede llevarlas por las arterias a todos los miembros. [...] Añadiremos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus, que éstos pueden moverla de tan diversas maneras como de diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma, cuya naturaleza es tal que recibe tan diversas impresiones, es decir, que tan diversas percepciones como movimientos distintos llegan a esa glándula. Como asimismo, y recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que sólo porque a esa glándula la mueva de modos varios el alma, o cualquier otra causa, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual hace mover los miembros”. René Descartes, *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 108-109.

26. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, p. 241.

causación aquí depende de la conexión física de cada parte conectada. El movimiento de A genera un movimiento en D por intermedio de B y C; es decir, en el cuerpo, al igual que en una cuerda, la cadena causal está garantizada por la continuidad espacial y la conexión de las partes. En este sentido, la causación puede ser mediata o inmediata, esto es, se puede mover A como efecto del movimiento B; o se puede mover A como efecto del movimiento C por intermedio del movimiento B. Esta analogía se aplica en la física para explicar qué pasa cuando alguien siente dolor en el pie:

[...] cuando siento dolor en el pie, la Física me enseña que esa sensación se produce mediante los nervios esparcidos por el pie, extendidos hasta el cerebro a la manera de cuerdas, que cuando son tirados en el pie, tiran también las partes íntimas del cerebro a las que llegan, y suscitan en ellas un cierto movimiento que ha sido establecido por la naturaleza para que afecte a la mente con la sensación de dolor como si existiera en el pie.²⁷

Lo anterior significa que, aun cuando el nervio tirase a partir de la cadera, de la pierna o de los riñones, aquél tirará de la glándula del mismo modo y, así, mi naturaleza me hará sentir dolor en el pie. “Ya que cada sentimiento²⁸ de mi mente corresponde a una nueva disposición de la glándula y cada nueva disposición corresponde un movimiento que la causa, sólo puede haber un único sentimiento que corresponda a cada uno de los movimientos que modifican la glándula”.²⁹ Dios podría darme el sentimiento de que tengo un dolor en el pie o el sentimiento de que lo tengo en el cerebro o en cualquier parte del cuerpo que va del pie hasta el cerebro. Dios hubiera podido escoger establecer en la naturaleza que, en este caso, me dé uno u otro de los sentimientos antedichos, pero la necesidad del mecanismo no permite darme unos

27. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 191 (AT VII, 88).

28. Desde aquí puede verse que el planteamiento de la unión depende de los “sentimientos” típicamente representados en Descartes como formas corpóreo-mentales.

29. Martial Gueroult, *Descartes según el orden de las razones...*, pp. 241-242.

sentimientos y otros al mismo tiempo. Así, Dios ha establecido que la necesidad del mecanismo me proporcionará el sentimiento de que tengo dolor en el pie. Es lo que sucede a alguien que tiene un pie amputado: puede tener la ilusión del dolor en el pie, ya que no importa de dónde se tire el nervio, siempre poseerá el mismo movimiento, la misma afectación de la glándula, esto es, sentirá dolor en el pie. Del mismo modo se puede explicar el caso de la sed del enfermo hidrópico. Pero ¿por qué Dios eligió de esa manera, es decir, por qué el dolor ligado al movimiento de mi glándula se siente en el pie y no en el cerebro o en otra parte del cuerpo? Porque esta manera es la más adecuada y la más útil para la conservación del cuerpo humano cuando éste se encuentra completamente sano.

A pesar de haber dirimido la inmensa bondad de Dios, “la naturaleza del hombre, en cuanto compuesto de mente y cuerpo, no puede no ser algunas veces engañadora”.³⁰ Sin embargo, es preferible que la naturaleza engañe de vez en cuando, como en el caso del hidrópico, a que lo haga siempre que el cuerpo esté totalmente sano. Ahora bien, la explicación de la unión del alma con el cuerpo no satisface la pregunta de cómo es posible la unión de una parte del cuerpo, que es divisible, con una indivisible. Esto sólo demuestra que concebir tal unión está más allá del entendimiento. De ahí que podamos hacernos la pregunta que abre el apartado siguiente.

La propuesta de la unión del alma y del cuerpo como interacción, ¿es inteligible?

Como ya vimos, en las *Meditaciones* tenemos sólo dos sustancias totalmente diferentes y con una serie de atribuciones, lo que a su vez permite concebir cada una de ellas por separado. De ahí que es muy difícil explicar, a partir de ese mismo texto, la unión y la interacción

30. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 193 (AT VII, 89).

entre una sustancia pensante y una sustancia extensa; pues al intentar compararlas no hallamos alguna medida común. Por esto último, personajes como Elisabeth de Bohemia, Pierre Gassendi o Henry More, entre otros contemporáneos de Descartes, le exigirán a éste una respuesta al problema “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante”.³¹

Hay dos posiciones distintas en relación con este problema. 1) Algunos piensan que la unión alma-cuerpo como interacción es una propuesta ininteligible. Así, en las objeciones de Elisabeth y Gassendi se sostiene que la ausencia de homogeneidad sustancial no permite la aplicación de la noción de causalidad que muestre la mente en tanto causa de efectos en el cuerpo, o bien, el cuerpo en tanto causa de efectos en la mente. Laura Benítez recuerda que esta objeción “es reiterada en nuestros días por Gilbert Ryle, quien encuentra semejantes relaciones imposibles, por Bernard Williams, que las ve como un escándalo, por Anthony Kenny y por Margaret Wilson, que atacan de ella aspectos concretos”.³² 2) Otros autores proponen que tal unión es inteligible, siempre y cuando se haga una lectura atenta de las respuestas que Descartes redactó a sus objetores. Esta postura es defendida por autores como Daniel Garber, Robert Richardson y Roger Ariew. En seguimiento de esta segunda postura, tomamos la carta escrita el 21 de mayo de 1643, en la cual Descartes responde a Elisabeth que existen dos modos de entender el alma. El primero refiere a la distinción entre ésta y el cuerpo, tal como lo hizo en las *Meditaciones*. Ahí revela que el modo esencial del alma es el pensamiento. El segundo modo destaca el alma en su unión con el cuerpo y su capacidad para obrar en éste. Precisa-

31. René Descartes, “De Isabel a Descartes. La Haya, 16 de mayo de 1643” en René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 25-26.

32. Laura Benítez, “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano” en Laura Benítez y José Antonio Robles (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, pp. 25-41, p. 31.

mente, la unión alma-cuerpo es uno de los objetivos principales de *Las pasiones del alma*, texto de índole más científico que metafísico.

Con esto podemos ver que en el filósofo francés no hay una sola vía de respuesta con respecto a los problemas de la interacción. Así, además de la explicación metafísica, existe una explicación moral o de “filosofía de la acción”. Como reacción, Elisabeth envía una segunda correspondencia a Descartes. En ella le expone otra objeción, a saber: “Y confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él”.³³ El autor del *Discurso del método* replica que la explicación mecánica de la acción entre los cuerpos no interesa cuando se trata de comprender la interacción. Esto se debe a que hay una noción especial —que nos permite entender la interacción mente-cuerpo— que es totalmente distinta de las nociones a través de las cuales entendemos por separado la mente y el cuerpo. Así, es conveniente enfatizar que, según Descartes, la distinción entre la mente y el cuerpo se presenta a nivel de la metafísica, y no al nivel de las ciencias, lo que supone que *Las pasiones del alma* sea un texto científico y no metafísico. Ahora bien, ¿cuáles son estas últimas nociones?

Según Descartes, existen ciertas nociones primitivas, tales como la *extensión* y la *mente*. Aquélla la referimos cuando hablamos de los cuerpos, mientras que esta última la señalamos cuando indicamos el alma. Pero existe otra noción primitiva que evidencia la unión mente-cuerpo: “por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sentimientos y pasiones”.³⁴ Pero ¿por qué afirma Descartes que

33. René Descartes, “De Isabel a Descartes. La Haya, 20 de junio de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 32–34, p. 33.

34. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 27–31, p. 28 (AT III, 665).

estas nociones son primitivas? *Alma*, *cuerpo* y su *unión* son primitivas porque no pueden ser explicadas en los mismos términos unas y otras, pues sólo son entendidas por sí mismas.

Además, el autor francés hace hincapié en que cada una posee su propio dominio de aplicación. Con esto quiere mostrar a Elisabeth que ella trastoca los dominios al querer aplicar la explicación mecánica de la acción de un cuerpo sobre otro al ámbito o dominio de la interacción. De este modo, si comprendemos la extensión y el pensamiento como ideas claras y distintas, que se conocen por el entendimiento, no podemos hacer lo mismo al explicar la unión mente-cuerpo, ya que esa interacción sólo se conoce claramente por mediación de los sentidos.³⁵ De esta forma, Descartes concluye que tal unión no puede ser objeto de la reflexión filosófica, sino que “cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo”.³⁶ Esto significa, en última instancia, que la noción adquirida de la unión mente-cuerpo es confusa para el entendimiento, sin embargo, no es incoherente.

Robert Richardson coincide con Descartes en que la noción primitiva de la unión no es incoherente. Afirma que la interacción mente-cuerpo no descansa en el esquema de la causación mecánica de los cuerpos,

35. “El alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los impulsos que los mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda a la imaginación; y, por último, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy obscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y que el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola”. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 28 de junio de 1643” en René Descartes, *Correspondencia...*, pp. 35-39, pp. 35-36 (AT III, 691-692).

36. *Ibidem*, p. 36 (AT III, 692). Esto no significa que Descartes no pretenda dar una explicación coherente de la unión alma-cuerpo. Lo que busca el francés es distinguir la noción primitiva que hace referencia al entendimiento de la “distinción alma y cuerpo” de la noción primitiva que remite al entendimiento de “la unión alma-cuerpo”.

sino en el esquema más amplio, que admite causas agentes, es decir, libres o no determinadas. Así, para explicar la inteligibilidad de interacción en la perspectiva de un esquema causal ampliado, se apoya en Garber y hace su propia lectura de la física cartesiana. Laura Benítez lo cita de la siguiente manera:

[...] las leyes del movimiento y del choque derivan de las causas del movimiento. Descartes afirma que la causa general del movimiento es Dios, sin embargo, en la perspectiva de Garber, los movimientos particulares también tienen como causa a Dios, ya que los cuerpos en movimiento no son la causa real del cambio en el choque sino que tal causa es Dios quien empuja a los cuerpos como parte del proceso de conservación de la misma cantidad de movimiento en la materia desde el momento en que la creó.³⁷

Lo importante del tema que nos ocupa es la acción de Dios en el mundo, ya sea general o particular. Cuestionarnos por el cómo de la acción de Dios sobre el mundo es preguntarnos por la acción de la sustancia inextensa sobre la extensa. Al respecto, esto es lo que Descartes responde a una epístola de More:

[...] y como no conviene a un filósofo creer que Dios puede mover un cuerpo, aunque no piense que Dios sea corpóreo, no le conviene tampoco creer algo parecido respecto a las sustancias incorpóreas: y pese a que creo que ninguna manera de actuar conviene en el mismo sentido a Dios y a las criaturas, confieso, sin embargo, que no encuentro en mí mismo ninguna idea que me haga presente una forma por la que Dios o un ángel puedan mover la materia que sea diferente a la que me hace presente la conciencia en mí mismo de que puedo mover mi cuerpo por mi pensamiento.³⁸

37. Laura Benítez, "Reflexiones...", p. 37.

38. José Luis González Recio (Ed.), *La correspondencia Descartes-Henry More*, Ediciones Antígona, Madrid, 2011, p. 139. La traducción del latín consigna lo siguiente: "pero, confieso, sin embargo, que en mi mente no encuentro ninguna idea que me indique el modo en el que Dios o un ángel pueda[n] mover la materia diferente de la (idea) que me muestra el modo en el que yo soy consciente para mí mismo de que puedo mover mi cuerpo por medio de mi pensamiento". *Idem*.

Según Garber, este texto muestra lo siguiente: la idea que yo tengo de la manera en que Dios obra sobre el mundo se basa en la noción que yo posea de cómo puedo actuar sobre mi cuerpo; esto es, de la noción primitiva de la interacción mente-cuerpo. Para este autor la respuesta de Descartes a Elisabeth no debió ser que ella mezcla las nociones primitivas, ya que si queremos comprender la acción causal en el mundo físico, debemos tener como base la noción primitiva de la unión mente-cuerpo. Más aún, como sostiene Laura Benítez, “la interacción mente-cuerpo es el paradigma de todas las explicaciones causales y si no fuera inteligible por sí misma ninguna otra lo sería”.³⁹ En fin, lo que debe someterse a la explicación causal de la mecánica no es la interacción mente-cuerpo, sino que, antes que nada, si queremos comprender la casualidad de los cuerpos físicos hasta sus primeras causas, es necesario entender cómo actúa la mente sobre el cuerpo.

De la correspondencia entre Descartes y Elisabeth se sigue que “toda la ciencia de los hombres no consiste sino en diferenciar bien esas nociones y en no atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden”.⁴⁰ Así que toda ciencia del hombre consistirá esencialmente en hacer una adecuada y clara distinción entre las tres nociones primitivas antes expuestas. De esta forma, por ejemplo, la física, la química y la biología son ciencias que tratan de desarrollar la noción primitiva de extensión, mientras que la filosofía y la teología tienen que esclarecer la noción primitiva de pensamiento. En efecto, si yo quiero recurrir a la imaginación para explicar la naturaleza del alma, o si deseo explicar las formas en que esta última mueve al cuerpo, remitiéndonos al modo en que un cuerpo mueve a otro, no estaré haciendo ciencia, sino pseudociencia. Si deseo describir cómo se mueve el alma no puedo utilizar la idea de movimiento material porque aquélla es inmaterial. Este mal uso de nociones sucede porque alma y cuerpo se constituyen como dos axiomas distintos: axioma de pensamiento y axioma de materialidad

39. Laura Benítez, “Reflexiones...”, p. 38.

40. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643”, pp. 28–29 (AT III, 666).

no pueden explicarse el uno al otro. Lo que muchas veces acontece es que la gente busca explicar cómo se mueve el alma en términos físicos, o cómo piensa el cuerpo en términos metafísicos. Sin embargo, es necesario aclarar que, para Descartes, las tres nociones primitivas se hallan en el alma —incluso la extensión—, pero no es fácil distinguirlas con claridad suficiente. Esto último lo podemos corroborar en las respuestas a las *sextas objeciones* que Descartes formula a diversos teólogos, filósofos y geómetras:

Pero tras haber considerado suficientemente todas esas cosas, y haber distinguido cuidadosamente la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y el movimiento corpóreo, y *tras darme cuenta de que todas las demás ideas que antes había tenido, ya sea de las cualidades reales, ya de las formas sustanciales, habían sido compuestas por mi espíritu a partir de aquéllas*, no me costó mucho trabajo deshacerme de las dudas que aquí se producen.⁴¹

Un ejemplo concreto de la necesidad de esta diferenciación y atribución —a menos que caigamos en un error colosal— es el que expone Descartes a Elisabeth:

Creo [...] que confundimos en este caso la noción de la fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra con la que un cuerpo incide en otro; y que hemos atribuido ambas no al alma, pues aún no la conocíamos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales, a saber, con existencia independiente de la del cuerpo, y son, en consecuencia, sustancias, aunque las hayamos llamado cualidades. Y hemos recurrido para concebirlas tanto a las nociones que poseemos para conocer al cuerpo, tanto como otras que residen en nosotros y nos permiten conocer al alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales. Suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no sabemos sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la Tierra, nada más fácil que concebir de qué

41. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 337–338. *Cursivas propias*.

forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él. Y no suponemos que sea la consecuencia de un contacto real entre dos superficies, pues somos conscientes de que contamos, en nuestro fuero interno, con una noción particular que nos permite concebir ese hecho. Opino que damos un uso equivocado a esa noción si la aplicamos a la gravedad, que no es nada que pueda separarse en realidad del cuerpo, como espero demostrarlo en el campo de la física; pero nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo.⁴²

Descartes, entonces, le explica a Elisabeth “que confundimos en este caso la noción de fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra [fuerza] con la que un cuerpo incide en otro”.⁴³ Confundimos la idea del movimiento cuerpo-con-cuerpo y la idea del movimiento alma-con-cuerpo, y atribuimos ambas fuerzas no al alma —que todavía no conocíamos— “sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales [...]”.⁴⁴ Suponemos que tales cualidades de los cuerpos poseen existencia independiente del cuerpo y que, por tanto, las cualidades son sustancias, a pesar de haberlas llamado “cualidades”; en pocas palabras, tradicionalmente explicamos todo movimiento en términos físicos. Por otra parte, las concebimos de dos formas: “tanto a las nociones que poseemos para conocer al cuerpo, tanto como otras que residen en nosotros y nos permiten conocer al alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales”.⁴⁵

Un ejemplo de esa confusión es el caso de la gravedad: al suponer que ésta es una cualidad real, de la que sólo se sabe que “tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la tierra”, se puede fácilmente inferir que aquélla mueve al cuerpo o de qué manera está unida a tal cuerpo. Respondiendo a este último interrogante, Descartes sostiene que no suponemos que la manera como la gravedad mueve al

42. René Descartes, “De Descartes a Isabel. Egmond de Hoef, 21 de mayo de 1643”, p. 30.

43. *Idem*.

44. *Idem*.

45. *Idem*.

cuerpo sea la “consecuencia de un contacto real entre dos superficies”,⁴⁶ debido a que él es consciente de que contamos en el fuero interno de la mente “con una noción particular que nos permite concebir ese hecho”,⁴⁷ es decir, que la consecuencia de la forma como la gravedad mueve al cuerpo no sea la de “un contacto entre dos superficies”.⁴⁸ El filósofo francés opina que se daría un uso erróneo a la noción particular de la fuerza con la que el alma actúa en el cuerpo si se aplicase a la cualidad de la gravedad, ya que no es posible separar este fenómeno *de facto* del cuerpo mismo, tal como él aspira demostrar posteriormente en el terreno de la física. Esto es, nosotros entendemos la gravedad pre-newtoniana en términos de que los objetos se atraen por un centro denso o un centro fuerte que genera esa atracción.⁴⁹ Entonces, asumimos que, así como los cuerpos se mueven mecánicamente de esa manera, pasa lo mismo con las relaciones alma-cuerpo, pensamiento-materia. Concluimos, pues, que el pensamiento tiene un centro gravitacional que atrae al cuerpo y que, por eso, puede moverlo. Así, si no hacemos una correcta distinción y aplicación de las nociones primitivas, equivocadamente pensaremos que la forma en que la gravedad mueva al cuerpo es producto de la aplicación de la noción particular de la unión cuerpo-alma y no de la aplicación de la noción particular del cuerpo mismo.

Otro ejemplo de la posible confusión entre las nociones primitivas corresponde a la respuesta que da Descartes a las *quintas objeciones* elaboradas por Gassendi:

Lo que aquí decís acerca de la unión del espíritu con el cuerpo se parece mucho a las dificultades anteriores. Nada objetáis contra mis

46. *Idem.*

47. *Idem.*

48. *Idem.*

49. “Deseo que ahora consideréis cuál es la gravedad de esta Tierra, es decir, la fuerza que une sus partes y hace que tiendan hacia su centro —cada una más o menos según sea mayor o menor y más o menos sólida—, fuerza que no es otra ni consiste en otra cosa más que en lo siguiente: las partes del pequeño cielo alrededor de la Tierra, girando mucho más de prisa que las de ésta en torno a su centro, tienden también con más fuerza a alejarse de él y, por consiguiente, las repelen [a las partes de la Tierra] hacia el centro”. Rene Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 173 (AT XI, 73).

razones, sino que tan sólo proponéis las dudas que parecen seguirse de mis conclusiones, aunque tales dudas se os ocurren sólo por querer someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no caen bajo la jurisdicción de ella. Así por ejemplo, cuando se os ocurre comparar la mezcla de cuerpo y espíritu con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas cosas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en el espíritu, aunque el espíritu conciba que hay partes en el cuerpo. ¿Pues quién os ha enseñado que todo lo que concibe el espíritu deba darse realmente en él mismo? Si así fuera, y dado que concibe la magnitud del universo, debería tenerla él, y así sería, no sólo extenso, sino más extenso que la tierra toda.⁵⁰

El solo hecho de dejarnos arrastrar por la falta de atención y reflexión nos conducirá a confundir estas nociones, en lugar de distinguirlas; llevará a que, en vez de perfeccionarse unas con otras, se destruyan entre sí. Sólo basta la falta de atención para que se adulteren *mi naturaleza en sentido estricto*, *mi naturaleza en sentido amplio* y los elementos que la constituyen. De ahí podemos ya deducir que, para Descartes, la demarcación de lo que es ciencia y lo que no es, lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es puro y lo que es impuro, lo que es armónico y lo que es desorden consistirá en distinguir con claridad esas nociones primitivas, haciendo que haya armonía entre sus elementos.

Con el fin de cerrar el presente artículo, según lo tratado en la *Meditación sexta* y ya conociendo el criterio de demarcación que elabora Descartes respecto a lo que es y lo que no es ciencia, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿podemos asegurar que Dios es el fundamento de la ciencia? Si es así, ¿a qué Dios se refiere Descartes, al Dios de los filósofos o al Dios cristiano?

50. René Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, p. 305.

El Dios que fundamenta las dos nociones primitivas y el problema que surge de la tercera noción primitiva

Antes de responder la primera cuestión abordaremos la segunda. Desde luego, en el momento en que escribe sus obras, Descartes no hace distingo alguno entre el Dios de los filósofos y el Dios cristiano. Tal diferenciación es, más bien, contemporánea.⁵¹ En efecto, el Dios al que remite siempre nuestro autor es el Dios cristiano que sustenta la fe religiosa de su época. Pero aquí lo importante no es si el Dios cartesiano corresponde o no al Dios del cristianismo, ya que la intención fehaciente del pensador francés al distinguir las tres nociones primitivas es ir en contra del renacimiento, que pretendía sustituir “el querer de Dios creador por la ‘naturaleza pagana’ —sustantivada, sacralizada, poblada de dioses—”.⁵² Por eso mismo, “Descartes reduce el mundo a instrumento sin alma de la libertad humana. La naturaleza no es más que una extensión vacía de sentido, incapaz de simbolizar el espíritu, una materia sujeta nada más que a leyes de movimiento”, sostiene Claude Bruaire.⁵³ La misión del ser humano consiste entonces en conocer las leyes de ese mundo desierto a través de su propio saber racional. Le toca al hombre capturar las fuerzas del mundo y utilizarlas sin reserva. La misión de la ciencia es, precisamente, restablecer al ser humano un mundo vacío de Dios.

Indudablemente, parece necesario postular la naturaleza como una extensión desacralizada. Esto por dos razones: la primera consiste en que la naturaleza no corresponde a una potencia que se oponga a la potencia de Dios; la segunda declara, siguiendo a Bruaire, que la naturaleza “debe llegar a ser el instrumento de la libertad humana dueña del mundo. Tanto

51. Joseph Ratzinger alude a la distinción entre el Dios de los filósofos griegos y el Dios cristiano. Aquél remite a un acto puro, que se piensa a sí mismo y, por ende, no sale de sí; éste corresponde al amor (*ágape*) que, al alegrarse y padecerse por el ser humano, sale a su encuentro para salvarlo. Ver Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2015, pp. 117–127.

52. Claude Bruaire, *El derecho de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018, p. 73. Las comillas se encuentran en el original.

53. *Idem*.

es así que el humanismo renacentista peca por defecto al haber reestablecido la idolatría del cosmos. No ha captado la plena medida de nuestra autonomía”.⁵⁴ Por el contrario, para Descartes la libertad humana es una réplica de la libertad de Dios, cuya principal característica es fundar una especie de racionalismo laico cuyo objetivo es la construcción lógica y científica del mundo, sin necesidad de que Dios figure como elemento central. Este objetivo tenía como finalidad reemplazar la física aristotélica por la física moderna. Dios garantiza que lo claro y distinto de la mente o el alma corresponda al mundo natural, esto es, que lo que concibe el entendimiento como *res cogitans* corresponda a la realidad. De este modo, el Dios en que cree realmente Descartes es aquél que crea tanto las verdades geométricas como el orden del mundo natural: “Garantiza verdades evidentes que dependen de su voluntad. La libertad absoluta de la Deidad cartesiana muestra indiferencia a las verdades de la razón. Todo proviene de un libre decreto de Dios”.⁵⁵ Pero esto no significa que nuestro filósofo sea un mero fideísta que piense que la divinidad no se puede abordar desde la razón. Por el contrario, para él la necesaria distinción entre la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa* se debe a que Dios ha dado al ser humano pensante, que es el “yo soy, yo existo”⁵⁶ (*Meditación segunda*), “una fuerte inclinación a creer que las ideas del mundo [le] son enviadas por cosas corporales”.⁵⁷ De ahí podemos concluir que, además de la sustancia pensante, existe también la sustancia extensa. La primera es indivisible, mientras que la segunda es divisible por constituirse en partes.

Ahora bien, ¿qué podemos especificar tanto de la *res extensa* como de Dios? Con respecto a la *res extensa*, las cualidades son el movimiento, la magnitud, la figura, la situación y el número. Sin embargo, no podemos decir lo mismo del sonido, el sabor, el color y el olor, ya que se hallan

54. *Ibidem*, p. 78.

55. Agustín Basave Fernández del Valle, “Pensamiento y trayectoria de Renato Descartes” en Armando Sandoval (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 81–96, p. 86.

56. René Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera...*, p. 83 (AT VII, 25).

57. *Ibidem*, p. 87.

en nosotros mismos y no en la sustancia corpórea. Dicha sustancia o realidad se reduce a ser estudiada por una física mecanicista, en la cual se analiza el movimiento de partes extensas. Con respecto a Dios, al ser inmutable, Él es la causa del movimiento de las cosas. Además, el pensador francés deduce, a partir de la inmutabilidad de Dios, “el principio de inercia, el movimiento en línea recta, la conservación del movimiento, aunque choquen los cuerpos entre sí. La cantidad permanece constante. Con estas simples leyes cree Descartes poder explicar la naturaleza y la estructura del universo”.⁵⁸ Todo el universo es una especie de mecanismo, ausente de causa final y de fuerza animada.

Los problemas surgen para nuestro autor cuando pretende unir la sustancia pensante con la sustancia extensa por medio de la glándula pineal, ya que cabe preguntar: “¿De qué naturaleza es la glándula pineal? Si es sustancia extensa, [¿]cómo lo extenso se comunica con lo inextenso o espiritual[?] Y a la inversa: Si es de naturaleza espiritual, [¿]cómo la sustancia inextensa se comunica con la extensa[?]”.⁵⁹ Parece que “el problema de la comunicación de sustancias en el hombre es un falso problema. Cada uno de los seres humanos es una unidad sustancial. Inteligencia sintiente, corporeidad anímica”.⁶⁰ Nos adscribimos a pensar lo mismo, que el problema de la comunicación de las sustancias es un falso problema, ya que, al introducir el argumento de la glándula pineal, la supuesta unidad cuerpo-alma queda dividida irremediablemente en un dualismo radical, en el cual las dos sustancias que comunica dicha glándula son de carácter heterogéneo. Consideramos que Descartes pudo haber evitado tal argumento para sostener la inteligibilidad de la unión alma-cuerpo. Como ya afirmábamos anteriormente, que la noción primitiva de la unión sea confusa para el entendimiento no significa que en sí misma sea incoherente como tal, es decir, que sea ininteligible.

58. *Ibidem*, p. 88.

59. *Ibidem*, p. 93.

60. *Idem*.

En fin, a manera de cierre, y a pesar del falso problema antedicho, podemos sostener que Dios resulta ser el fundamento no sólo de la sustancia inextensa —ya comprobado en la *tercera meditación* cartesiana—, sino también de la sustancia extensa. ✕

Fuentes documentales

- Basave Fernández del Valle, Agustín, “Pensamiento y trayectoria de Renato Descartes” en Sandoval, Armando (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 81-96.
- Benítez, Laura, “Física cartesiana: el problema del movimiento” en Sandoval, Armando (Ed.), *Trascendencia de la filosofía y la ciencia cartesiana en el mundo moderno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1998, pp. 59-79.
- “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano” en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (Eds.), *El problema de la relación mente-cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 25-41.
- Bruaire, Claude, *El derecho de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2018.
- Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba, Barcelona, 1999.
- *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alguara, Madrid, 1981.
- *El mundo. Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alguara, Madrid, 1977.
- González Recio, José Luis (Ed.), *La correspondencia Descartes-Henry More*, Ediciones Antígona, Madrid, 2011.

- Gueroult, Martial, *Descartes según el orden de las razones. Tomo II*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1995.
- Madanes, Leiser, “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente–cuerpo en Descartes” en Benítez, Laura y Robles, José Antonio (Eds.), *El problema de la relación mente–cuerpo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, pp. 43–71.
- Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca, 2015.
- Williams, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid, 1996.

Évald Iliénkov y la *contradicción* en la configuración del conocimiento

Vidzu Morales Huitzil*



Recepción: 2 de mayo de 2024

Aprobación: 10 de diciembre de 2024

Resumen. Morales Huitzil, Vidzu. *Évald Iliénkov y la contradicción en la configuración del conocimiento*. En este artículo expongo la relación entre *contradicción*, *contraposición* y *conocimiento* en la filosofía de Évald Iliénkov. La propuesta de este autor se fundamenta en una lógica dialéctica, en la cual la contradicción no es un impedimento, sino un determinante en la configuración del saber.

Palabras clave: Évald Iliénkov, contradicción, conocimiento, contraposición, sistema.

Abstract. Morales Huitzil, Vidzu. *Evald Ilienkova and Contradiction in the Configuration of Knowledge*. In this article I examine the relationship that exists between *contradiction*, *contraposition* and *knowledge* in Evald Ilienkova's philosophy. This author's proposal is based on a dialectical logic, where contradiction is not an impediment, but rather a determinant in the configuration of knowledge.

Key words: Evald Ilienkova, contradiction, knowledge, contraposition, system.

* Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Realizó estancia posdoctoral en Teoría y Filosofía de la Historia en la Fundación Gustavo Bueno. vidzui@hotmail.com

La contradicción en la obra Évald Iliénkov

Hay contradicciones que derivan de la negligencia subjetiva, de una inexactitud en los términos que conduce a la ambigüedad.

— ÉVALD ILIÉNKOV¹

A lo largo de su quehacer filosófico, Évald Iliénkov escribió acerca de la *contradicción*, legando escritos que trataron dicho tema, entre ellos los siguientes: *En relación a la cuestión de la contradicción en el pensamiento*, *Sobre el papel de la contradicción en el conocimiento*, *Contradicciones imaginarias y reales* y *El problema de la contradicción en la lógica*. Ahora bien, ¿qué entiende este autor por “contradicción”? En su obra la define como la co-determinación objetivante de la contraposición que constituye una “unidad concreta de contrarios mutuamente excluyentes, [siendo la contradicción] el auténtico núcleo de la dialéctica [y] su categoría central”.² Así, este término implica un concepto límite del pensamiento para abstraer diversas configuraciones que determinan el objeto. En efecto, “la contradicción fue, es y será siempre la ley real y, por ende, la forma (el esquema) universal de desarrollo del pensamiento, de la ciencia, de la teoría”.³

Para Iliénkov existen tres tipos de contradicciones: a) la *contradicción aparente*, en la cual el sujeto gnoseológico no vislumbra la complejidad de su objeto de estudio —contradicción externa—; b) la *contradicción subjetiva*, que, ensimismándose, no media gnoseológicamente el tema a tratar, y c) la *contradicción interna*, que expresa la confluencia de contraposiciones —continuidad y discontinuidad material— y, por ende, funge como fundamento de la investigación.

1. Évald Iliénkov, *Obras escogidas. Volumen II*, Dos Cuadros, Madrid, 2021, p. 224.

2. Évald Iliénkov, “En relación a la cuestión de la contradicción en el pensamiento” en *Cuestiones de Filosofía*, Moscú, N° 4, 1957, p. 63.

3. “La contraddizione è stata, è e sarà sempre la legge reale, cioè la forma (lo schema) universale di sviluppo del pensiero, della scienza, della teoria”. Évald Iliénkov, *L'uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 63.

La contradicción es un sintagma que exige comprender la pluralidad material; por consiguiente, su negación deriva en aseveraciones estáticas e incuestionables: “la «prohibición» de la contradicción se convierte en el criterio formal absoluto de verdad, en un canon apriorístico incuestionable”.⁴ El curso de las contradicciones internas implica una unión relacional y funcional, en la cual las partes involucradas son continuidades o discontinuidades que dependen de su objetivación; en consecuencia, “para cualquier objeto O que sea un conjunto concreto, habrá algún componente particular C que determine la posición de todos los demás componentes”.⁵ Así, la contradicción se desenvuelve en la operatividad de los fenómenos, al ser “O y C una formación internamente contradictoria. A medida que se desarrolla a través de estas contradicciones, C da lugar a O”.⁶ En este punto, el sujeto cognoscente esquematiza las contradicciones externas (aparentes), cribando la conexión de las contradicciones internas y aproximando, de esta forma, “el desarrollo de C, [reconstruyendo] O de una manera que presenta su evolución como una consecuencia necesaria del desarrollo de las contradicciones dentro de C”.⁷

De lo anterior se exponen tres casos de contradicción interna. 1) Si O implica la síntesis como contraposición de C_1 y C_2 . Un ejemplo de esto es la novela histórica, en la cual los *actantes* se presentan como superación de la contradicción entre el nivel diegético de la literatura y la historia; es decir, la unidad enunciativa, en la novela histórica, puede expresar una *contraposición* gnoseológica tanto de la estructura ficcional como de la estructura fáctico-histórica. 2) La *contradicción aparente* de un hecho pretérito que prioriza determinado C_x y enfatiza el posicionamiento de una contradicción subjetiva. No obstante, en el cribado de dicho evento —comprensión de $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$ — se enuncian, mediante técnicas y

4. *Idem.*

5. David Bakhurst, *Conciencia y revolución en la filosofía soviética*, Ediciones Dos Cuadros, Madrid, 2022, p. 171.

6. *Idem.*

7. *Idem.*

metodologías historiográficas, los matices históricos de O —contradicción interna del acontecer—. 3) La complejidad de un O que implica el desglose de diversos conjuntos de C: $[M=\{C_1, C_2, C_3, ..., C_n\} + N\{C_4, C_5, C_6, ..., C_n\} + P\{C_7, C_8, C_9, ..., C_n\} + Z_n ...]$. Un ejemplo de esto es la afirmación que expresa Iliénkov en el preludio de la cibernética: a diferencia de los procesos computacionales, el conocimiento humano es el único que, hasta el momento, puede sintetizar, dadas las metodologías requeridas, las contradicciones externas, lógico-formales, subjetivas e internas:

Los partidarios del punto de vista del profesor Kolman apelan, como norma, a la práctica contemporánea de la fabricación de instrumentos, a los principios de las máquinas de computación, a la teoría de la cibernética, que no puede dar un solo paso sin respetar el principio de «no contradicción». Todo este campo de la técnica contemporánea será imposible si en la base de su lógica se coloca la resolución de contradicciones en las definiciones y no su prohibición. No vamos a discutir con ellos en este punto, plantearemos solamente una pregunta: ¿y por qué no suponer que el cerebro humano vivo con su pensamiento se diferencia del modelo mecánico precisamente en que no solo «soporta» la tensión de la contradicción interna, sino que halla en ella el estímulo de su desarrollo, el movimiento según la lógica concreta del objeto concreto del que la máquina más perfeccionada no es capaz?⁸

Contradicción y conocimiento

Una inteligencia habituada a atenerse a un molde, se extravía precisamente en el momento en que debe elaborar una solución y, por ende, «no le gusta», la contradicción.

— ÉVALD ILIÉNKOV⁹

8. Évald Iliénkov, *Obras escogidas...*, pp. 240-241.

9. “Un’intelligenza abituata ad attenersi a uno stampo, si smarrisce proprio nel momento in cui dovrebbe elaborare una soluzione [...] e «non ama» pertanto le contraddizioni”. Évald Iliénkov, *L’uomo e i miti della tecnica*, p. 100.

En esta sección se plantea la interrogante con la cual Iliénkov reúne las disyunciones y conjunciones de la contradicción en el campo del saber: “¿cómo debe ser el pensamiento (el juicio sobre el objeto) que expresa [la contradicción]?”.¹⁰ Para el oriundo de Smolensk la configuración del conocimiento implica complejidad y pluralidad (discontinuidad y continuidad ontológica) de la realidad. Así, la contradicción “en las determinaciones teóricas del objeto es, sobre todo, un hecho que continuamente se reproduce mediante el movimiento de la ciencia”.¹¹ El conocimiento opera, dado su límite, como integración de sus contradicciones, desentrañando la inconsistencia de la unidad formal que co-determina un campo gnoseológico. Sin embargo, para el filósofo ruso el estancamiento teórico evade la contradicción para conservar su configuración lógico-formal. Y si bien en su obra no se niegan los aportes de los cánones teóricos, lo que él busca es comprender los *supuestos propuestos irresolubles*, complejizando, con ello, el campo gnoseológico a tratar.

El gran error estriba en omitir la contradicción interna del campo gnoseológico, que se desborda por las contraposiciones intrínsecas: “el teórico choca con semejante paradoja e inevitablemente la interpreta como resultado de «errores» permitidos previamente por el pensamiento al elaborar y formular la ley universal”.¹² De esta manera, la inmediatez del armazón teórico, como respuesta a dichas irregularidades y sin mediar su contradicción, “adapta la ley universal [...] a la situación empírica evidente de las cosas”.¹³ Sin embargo, que el sujeto cognoscente intuya, en cierto modo, alguna de las contraposiciones (externas, internas, psicológicas, etcétera) no implica su integración explicativa y con-causativa. En este punto, la complejidad se difumina por la confusión entre contradicción interna y contradicción lógica,

10. Évald Iliénkov, “En relación a la cuestión...”, p. 63.

11. *Idem*.

12. *Ibidem*, p. 68.

13. *Idem*.

porque “cada una son por sí mismas no contradictorias. [Se reduce] la contradicción interna a una contradicción «en diferentes relaciones o momentos»”.¹⁴ Así, Iliénkov concluye que la contradicción lógica lo es, en gran medida, porque no integra la contradicción interna. Por ejemplo, en semántica los sememas que constituyen un clasema ($Z=\{v, w, x, y, \dots\}$) adquieren un grado mayor de significación, contrario a un clasema contradictorio ($A=\{a, b, c, d, \dots\}$). Por ende, para el pensador marxista, “las antinomias [...] no son en absoluto contradicciones «lógicas» (es decir, puramente subjetivas, fruto de la negligencia o de la inexactitud en las determinaciones extraídas), sino contradicciones reales del objeto”.¹⁵

La enunciación de x en dos o más campos gnoseológicos es inconsistente teóricamente si no se comprende en sus diversas co-determinaciones (contradicciones internas y contraposiciones). Así, el sujeto cognoscente que comprende la inviabilidad de un presupuesto lógico-formal devela, a la postre, el curso de la contradicción interna. Ante esta situación el investigador debe escrutar más allá de las apariencias (contradicción externa) y enunciar, a la luz de su contradicción, la interioridad de dicho objeto de estudio: “en la contradicción de orden externo simplemente aparece externamente la contradicción interna oculta en cada una de las cosas mutuamente relacionadas”.¹⁶ Por lo tanto, la comprensión de x requiere su constante recursividad gnoseológica ante el desenvolvimiento del fenómeno. A su vez, quien no complejiza la contradicción, estrecha su visión del mundo al manifestar el objeto en el “pensamiento, solo como contradicción externa, [siendo] un indicador de unilateralidad, de superficialidad del saber. Significa que el saber no ha aprehendido la contradicción interna, sino solo la forma externa de su manifestación”.¹⁷

14. *Idem.*

15. *Ibidem*, p. 70.

16. *Ibidem*, p. 73.

17. *Ibidem*, p. 74.

La contradicción interna determina lo siguiente: 1) la continuidad y discontinuidad entre los campos del saber; 2) la re-configuración interna de los campos gnoseológicos; 3) la complejidad que los sujetos cognoscentes deben plantearse para actualizar técnicas en dicho orden teórico; 4) la variabilidad de las relaciones que la circundan; 5) la supresión monológica en torno al objeto de estudio, y 6) “la realidad objetiva [que] se desarrolla mediante la aparición, dentro de ella, de una contradicción concreta que halla su solución en el seno de una nueva y más compleja forma”.¹⁸

Cuando un campo gnoseológico integra, dialécticamente, la contradicción interna, supera determinada contradicción subjetiva, desacoplando, en torno al objeto de estudio, las proposiciones sustentadas en la contradicción aparente (contradicción externa). De esta manera, el sujeto cognoscente filtrará las limitantes de la contradicción lógica e inferirá que la contraposición suprimida implica una mediación sujeta a determinados “hechos, que no son suficientes para la resolución del problema, para la resolución de la contradicción teórica concretamente dada”.¹⁹ En otras palabras, si la contradicción interna co-determina partes contrapuestas, lo constituido no deberá confundirse con una de sus partes, dado que, de ser el caso, el investigador procedería mediante el presupuesto de una simple apariencia y eludiría la contradicción interna.

Para Iliénkov la *contradicción subjetiva* niega el tránsito de su estadio lógico a su referente interno. Ésta se deriva de “la negligencia subjetiva, de una inexactitud en los términos que conduce a la ambigüedad”.²⁰ Así, el oriundo de Smolensk se pregunta cómo mitigar la contradicción subjetiva mediante un proceder metodológico que vincule “la contradicción puramente verbal y la expresión verbal de la contradicción real”.²¹ La

18. *Ibidem*, p. 78.

19. *Idem*.

20. Évald Iliénkov, *Obras escogidas...*, p. 224.

21. *Idem*.

actualización de los hechos exige al sujeto gnoseológico incluir la contradicción interna, a pesar de las limitantes de orden antropológico. Por ejemplo, cuando un sistema científico “adquiere un aspecto paradójico, entonces este sistema se encuentra frente a un problema que exige una solución concreta en una nueva y más elevada teoría”.²² Por su parte, la inmediatez enunciativa y el estancamiento de un campo gnoseológico no integran la contraposición ni “exige[n] llevar la contradicción surgida a su completa, precisa y clara expresión, [es decir], a su límite antinómico”.²³ De esta forma, al identificarse la contradicción, se advierten diversos enlaces del acontecimiento que serán cotejados, replanteados, negados o afirmados mediante determinado núcleo teórico. No obstante, si la contradicción se integra como obstáculo dentro del proceso de abstracción —contenida en la contradicción subjetiva y enunciada en la contradicción lógica—, superará la contradicción interna.

La presencia de *x* no se contrastará con sus partes constitutivas (*y*, *m*, *n*, *q*, *z*, etcétera) y, por ende, se tornará un vacío semántico. Esto se debe a que la “modificación, precisión e incluso el cambio completo, [no mantienen] una relación [...] teórica [con] la contradicción”.²⁴ Para Iliénkov esta petrificación del pensamiento clausura el plausible ensanchamiento gnoseológico, estableciendo un sistema que advierte “la contradicción como índice de discordia al interior de sí mismo y como destrucción de sus propios estatutos”.²⁵ Sin embargo, complejizar la unilateralidad implica integrar el concepto en las contradicciones que lo co-determinan, expresando “[...] su propia exigencia ‘lógica’, esto es, [...] ‘no solo la identidad’, ‘sino también la diferencia’, ‘así como la contraposición’ entre las cosas”.²⁶

22. *Idem.*

23. *Idem.*

24. Évald Iliénkov, *La dialéctica antigua como forma de pensamiento*, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2009, p. 19.

25. *Idem.*

26. Évald Iliénkov, *Obras escogidas...*, p. 271.

La constante interacción del mundo, así como su abstracción, requieren de un sistema que incluya las contradicciones internas, a saber, una lógica dialéctica que no evada las “contradicciones, sino que [sepa] resolverlas”.²⁷ Lo concreto O se percibe en la contradicción lógica como configuración de un conjunto C, dado un campo gnoseológico específico; no obstante, O no se concibe en todos los niveles que estructuran las contradicciones internas ni integra la totalidad de contraposiciones del fenómeno en cuestión [$C_1 + C_2 + C_3 \dots C_n$]). De esta manera, el pensamiento unilateral integra las contradicciones ideando un sistema “[...] más allá de los límites de la situación contradictoria, más allá de las fronteras de la situación existente de las cosas y de los conceptos que las expresan”.²⁸ De ahí que el filósofo ruso considera que las determinaciones teóricas deben exteriorizar la complejidad del objeto, correlacionando la abstracción y la contradicción interna, con el fin de evitar la “subyugación [de esta abstracción] a los patrones verbales”.²⁹ Con ello, la identidad que contiene una contradicción interna se co-determina, mediante otra identidad, en una totalidad. Por ejemplo, un cuerpo político es una unidad z que adquiere, en ciertos momentos, un grado de complejidad al contraponerse dos identidades [x y n] que la conforman (“los ‘contrarios’ [...] se conciben en su unidad, la cual alcanza su identidad, por lo que tanto los ‘contrarios’ como su ‘identidad’ intervienen como momentos de tránsito del uno al otro mutuamente presupuestos”).³⁰

La comprensión de una contradicción lógica en el entramado teórico posibilita la recursividad del conocimiento con su objeto de estudio, objetivándose como unión entre determinadas contradicciones. Por otra parte, suprimir la contradicción lógica implica la simple repetición de la contradicción subjetiva y, con ello, la extensión del error contenido en su

27. Évald Iliénkov, *La dialéctica antigua como forma de pensamiento*, p. 61.

28. Évald Iliénkov, *Obras escogidas...*, p. 248.

29. *Ibidem*, p. 402.

30. *Ibidem*, p. 269.

enunciación, a saber, un sistema “no puede consistir en una absoluta identidad, privada de cualquier contradicción, en la unidad de la consciencia”.³¹

Si la demarcación del objeto de estudio como entidad aislada (contradicción lógica) implica una operación unilateral, entonces la contradicción interna sería el sustrato necesario en la configuración de los campos gnoseológicos. Es decir, toda investigación se debe plantear como la unión de contraposiciones en los hechos. La contradicción interna se encuentra “ínsita en la sustancia misma de la cosa, y no en el ideal, que siempre precede y es externa a la acción”.³² Así, para el oriundo de Smolensk, el conocimiento se concreta en la frontera de identidades en contraposición, subsumiendo las contradicciones lógicas y subjetivas “en el curso del desdoblamiento del sistema concreto de categorías, que [enuncia] al objeto en [...] sus características necesarias, de las condiciones objetivas de su ser”.³³

Conclusiones

[Se] exige el interpretar la contradicción externa de dos cosas como una manifestación recíprocamente necesaria de la contradicción interna de cada una de ellas.

— ÉVALD ILIÉNKOV³⁴

Hoy en día la contradicción en la configuración del conocimiento sobresale en dos espacios geopolíticos que la dotan de cierta relevancia. 1) En el campo hispano tenemos el caso cubano, que aún abreva, en cierta medida, del *diamat*³⁵ soviético y, por ende, pondera el papel de la contradicción

31. “Non può consistere in una assoluta identità, priva di qualsiasi contraddizione, nell’unità della coscienza”. Évald Iliénkov, *L’uomo e i miti della tecnica*, p. 64.

32. “Insita nella sostanza stessa della cosa, e non nell’ideale» che precede sempre ed è esterno all’azione”. *Idem*.

33. Évald Iliénkov, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en el “Capital” de Marx*, Edithor, Quito, 2017, p. 341.

34. *Ibidem*, p. 361.

35. Sintagma que, en este artículo, significa la vertiente soviética del *materialismo dialéctico* (contrapuesto a otras posturas del materialismo filosófico que, aun tomando como eje la categoría de *materia*, se alejan o pugnan con ciertos presupuestos del *diamat*).

en los procesos cognoscitivos.³⁶ 2) En el campo anglosajón encontramos la contradicción como posibilitante gnoseológica y no como condición fundamental.³⁷ En este terreno los presupuestos filosóficos de Iliénkov, alejados en cierta medida de la ortodoxia de su tiempo, permiten problematizar, desde una perspectiva sugerente, el tema en cuestión. X

Fuentes documentales

Agazzi, Evandro, “Can Knowledge Be Acquired through Contradiction?” en *Studies in Soviet Thought*, Springer Nature, Berlín, vol. 39, Nº 3/4, 1990, pp. 205–208.

Bakhurst, David, *Conciencia y revolución en la filosofía soviética*, Ediciones Dos Cuadros, Madrid, 2022.

Da Acosta, Newton, *Sistemas formais inconsistentes*, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 1963.

Iliénkov, Évald, “En relación a la cuestión de la contradicción en el pensamiento” en *Cuestiones de Filosofía*, Moscú, Nº 4, 1957, pp. 63–72.

_____, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en el “Capital” de Marx*, Editor, Quito, 2017.

_____, *L’uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti, Roma, 1971.

_____, *La dialéctica antigua como forma de pensamiento*, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2009.

36. Ver Ernan Santiesteban Naranjo y Kenia María Velázquez Ávila, “La concepción dialéctico-materialista de las antinomias en la investigación científica” en *Contribuciones a Las Ciencias Sociales*, Servicios Académicos Intercontinentales, Málaga, 2011; Ernan Santiesteban Naranjo, Kenia María Velázquez Ávila y Gisela Sanabria, “Las contradicciones en las investigaciones de las ciencias pedagógicas: concepción dialéctica de la investigación científica” en *Opuntia Brava*, Universidad de Las Tunas, Las Tunas, Cuba, vol. 7, Nº 4, 2015, pp. 68–77; Isidro Méndez Santos, “Hacia un enfoque sistémico de las contradicciones en la investigación educativa” en *Humanidades médicas*, Centro para el Desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanísticas en Salud, Camagüey, Cuba, Nº 14, 2014, pp. 472–498.

37. Ver la disertación de Hans Chr Garmann Johnsen, James Karlsen, Roger Normann *et al.*, “The contradictory nature of knowledge: a challenge for understanding innovation in a local context and workplace development and for doing action research” en *AI & Society*, Springer Science + Business Media/Universidad de Brighton, Brighton, Nº 23, 2009, pp. 85–98. Ver también los estudios de Newton da Acosta, *Sistemas formais inconsistentes*, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 1963; las reflexiones de Evandro Agazzi, “Can Knowledge Be Acquired through Contradiction?” en *Studies in Soviet Thought*, Springer Nature, Berlín, vol. 39, Nº 3/4, 1990, pp. 205–208; o la obra de Graham Priest, *Logic: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2017.

- _____. *Obras escogidas. Volumen II*, Dos Cuadrados, Madrid, 2021.
- Johnsen, Hans Chr Garmann, Karlsen, James, Normann, Roger *et al.*, “The contradictory nature of knowledge: a challenge for understanding innovation in a local context and workplace development and for doing action research” en *AI & Society*, Springer Science + Business Media/Universidad de Brighton, Brighton, N° 23, 2009, pp. 85–98.
- Méndez Santos, Isidro, “Hacia un enfoque sistémico de las contradicciones en la investigación educativa” en *Humanidades médicas*, Centro para el Desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanísticas en Salud, Camagüey, Cuba, N° 14, 2014, pp. 472–498.
- Priest, Graham, *Logic: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, Reino Unido, 2017.
- Santiesteban Naranjo, Ernan y Velázquez Ávila, Kenia María, “La concepción dialéctico-materialista de las antinomias en la investigación científica” en *Contribuciones a Las Ciencias Sociales*, Servicios Académicos Intercontinentales, Málaga, 2011. Documento electrónico sin paginación.
- Santiesteban Naranjo, Ernan, Velázquez Ávila, Kenia María y Sanabria, Gisela, “Las contradicciones en las investigaciones de las ciencias pedagógicas: concepción dialéctica de la investigación científica” en *Opuntia Brava*, Universidad de Las Tunas, Las Tunas, Cuba, vol. 7, N° 4, 2015, pp. 68–77.

Vidas precarias y cuerpos normados. Desafíos para la democracia

Gergana Neycheva Petrova*



Recepción: 2 de septiembre de 2024

Aprobación: 4 de octubre de 2024

Resumen. Neycheva Petrova, Gergana. *Vidas precarias y cuerpos normados. Desafíos para la democracia*. En el presente artículo abordo la problemática que representa la dimensión pública del cuerpo para la consolidación de la democracia. A partir de la pregunta de Theodor Adorno, “¿qué lugar hay para un yo en el régimen discursivo en que vivo?”, y de un diálogo con Judith Butler en su inquietud respecto a qué vidas carecen de valor, exploraré la polémica vida de los migrantes. El llamado hacia el respeto por la pluralidad de las minorías que, a su vez, implica una forma equitativa de gobierno, nos conduce a indagar las circunstancias en que el *ethos* colectivo se torna violento y la posibilidad de una visión cosmo-polita que supere esta condición.

Palabras clave: violencia, barbarie, emancipación, legalidad, moral.

Abstract. Neycheva Petrova, Gergana. *Precarious Lives and Regulated Bodies. Challenges for Democracy*. In this article I address the problem that the public dimension of the body represents for the consolidation of democracy. Beginning with Theodor W. Adorno’s question “What place is there for an I in the discursive regime in which I live?” and, in dialogue with Judith Butler’s concern about which lives lack value, I explore the controversial life of migrants. The call for respect for the plurality of minorities, which,

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Profesora-investigadora de medio tiempo en la Universidad de Guanajuato y Tesorera de la Asociación Filosófica de México. gn.petrova@ugto.mx

in turn, implies an equitable form of government, leads us to investigate the circumstances under which the collective ethos becomes violent, as well as the possibility of a cosmopolitan vision that overcomes these circumstances.

Key words: Violence, barbarity, emancipation, legality, morality.

Introducción

A lo largo de la historia se ha definido el cuerpo como el lugar en el que se encuentran las pasiones, la memoria, los deseos y los procesos biológicos y fisiológicos, que son la condición de la vida. No obstante, como lo señala Judith Butler, el cuerpo posee de modo invariable una dimensión pública y se constituye en tanto fenómeno social en la esfera pública. En palabras de Butler: “constituido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formulado en el crisol de la vida social; sólo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío”.¹ Así pues, el cuerpo está dado al mundo de los otros, a sus reglas legales y normativas morales, a sus costumbres y perspectivas. De tal forma, aquél va adquiriendo una particular constitución y, en determinados momentos, se le exige cumplir ciertos simbolismos para prevalecer dentro de la sociedad o colectividad a la que pertenece, la cual no deja lugar para lo individual. Por ello, el cuerpo debe tratarse como territorio político y público, pues si hablamos de lo individual dentro de una colectividad, estaremos tratando casos aislados en vez de señalar un potencial problema social.

El presente texto apunta hacia el análisis de la dimensión pública del cuerpo y los desafíos que ésta conlleva para la constitución de una democracia como presupuesto para la sociedad actual. En particular, nos dirigiremos al llamado del respeto por la pluralidad de las minorías que, a su vez, debe involucrar una forma equitativa de gobierno,

1. Judith Butler, *Deshacer el género*, Paidós, México, 2021, p. 40.

ya que hablar de una democracia implica la coexistencia y el respeto por la heterogeneidad y la pluralidad. En este sentido, nos remitiremos a dos cuestiones muy polémicas que siguen resonando con toda su fuerza en el discurso público: la vida de los migrantes —cuyo estatus moral y legal, en cuanto sujetos que permanecen fuera de la esfera oficialmente reconocida, al subsistir en la sombra, los conduce hasta el extremo de ser considerados vidas carentes de valor— y la visión cosmopolita que formula nuevas alternativas y no la mera elección entre lo que ya es dado.

Vidas precarias

La pregunta por la posibilidad de que el individuo pueda llegar a reconocerse a sí mismo es una de las ideas centrales en la obra de Butler. De cara a un *ethos* colectivo que adiestra a los seres humanos a constatar hechos como si fueran un verdadero saber —y que, a la postre, se convierte en un discurso político que adoctrina sobre cómo deben ser las cosas—, darse cuenta de sí mismo se torna una elección entre modelos y formas de conducta estereotipados. De esta manera, la conciencia queda fuera de sí para permanecer sujeta por el principio de identidad operante dentro del sistema social hegemónico y monolítico, del cual nos advierte Theodor Adorno.²

Paradójicamente, arrojada así a la existencia normada por el mundo exterior que se le impone, la conciencia debilitada concede al individuo aislado mantener su sí mismo; y la búsqueda de un yo se desvanece ante la omnipotencia de la objetividad operante que ya antes ha fijado su configuración como individuo. De este modo, al despojar a la conciencia de su lado subjetivo y crítico, y al someterla a la presión social con miras a un mundo ordenado que fija funciones determinadas a sus integrantes, el individuo se convierte en presa de la cosificación que

2. Theodor Adorno, *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, pp. 143–158.

le impide tomar conciencia de aquello que lo oprime y, a la vez, disipa toda oportunidad para devenir una autoconciencia crítica y autorreflexiva. De cara a esta situación, Butler dialoga con Adorno y Michel Foucault, y nos interpela con la interrogante siguiente: “¿Qué lugar hay para un yo en el régimen discursivo en que vivo?”³

La pérdida de autonomía e identidad de los individuos no es tema nuevo. Desde principios del siglo XX los teóricos de la Escuela de Frankfurt denunciaron la transformación de los individuos en productos privados de poder, que se tornaron objetos de necesidades introyectadas de consumo de otros productos, mercancías y estilos estereotipados de vida. La organización de los procesos sociales, junto con el desarrollo industrial y su implícita interconexión con el movimiento del capital, mantienen al individuo sosegado frente a la insistencia de las imágenes seductoras de las mercancías y sometido ante la autoridad de la colectividad. De ahí que Adorno apunte lo siguiente en su correspondencia con Walter Benjamin:

La consciencia colectiva fue inventada solamente para desviar la atención de la verdadera objetividad y de su correlato, la subjetividad alienada. Nos corresponde a nosotros polarizar dialécticamente y disolver esta “consciencia” en los extremos de la sociedad y el individuo, y no galvanizarla como correlato icónico del carácter de la mercancía.⁴

Ante tal escenario, Adorno denuncia que la racionalidad de lo real —es decir, en términos hegelianos, la posibilidad de que la sociedad llegue a un cambio objetivo en virtud de su propia dinámica al disociarse del individuo como sujeto del devenir— incurre en un error propio de la racionalidad misma, mientras que el movimiento del espíritu es petrificado bajo el ímpetu de un exceso de racionalidad

3. Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 157.

4. Theodor Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928–1940)*, Trotta, Madrid, 1998, p. 114.

instrumentalizada para el ordenamiento racional de la sociedad. La humanidad es así arrojada a las arbitrariedades de las constelaciones de poder y de las fuerzas económicas intrínsecas del sistema capitalista; y, en el marco del mundo administrado, el individuo se reduce a mero *funcionario de engranaje*. Esto tiene consecuencias no sólo en cómo concebimos nuestra propia realidad, sino también en nuestra actividad en el mundo que nos rodea.

El carácter represor del *ethos* colectivo, del que da cuenta Butler en su discusión con Adorno, fue postulado previamente por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*⁵ y encuentra su génesis en la cultura civilizadora. En el proceso de convertirse en ser social el hombre debe ceder ante la disciplina normativa de la cultura civilizadora y contener sus instintos biológicos frente a las reglas sociales. Es decir, los seres humanos “[...] aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo. Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo; por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras”.⁶ Así, la condición del hombre como ser cultural implica la represión de los deseos naturales y la renuncia a sus instintos biológicos con la finalidad de incorporarse al orden histórico sociocultural vigente y asumir su rol como miembro dentro del funcionamiento soberano de la comunidad en la que ha nacido. Por su parte y al respecto, Herbert Marcuse señala que, así, el individuo “Llega a ser un *sujeto* consciente, pensante, engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera”.⁷ Sin embargo, es importante precisar en este punto que, para Marcuse, “El animal hombre llega a ser un ser humano sólo por medio de una fundamental transformación de su naturaleza que afecta no sólo las aspiraciones instintivas, sino también los ‘valores’

5. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona, 2007.

6. *Ibidem*, p. 23.

7. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985, p. 27. Las cursivas se encuentran en el original.

instintivos”.⁸ La *interiorización* efectiva de las normas impuestas se hace patente en la existencia de una moral individual. Es importante puntualizar que, si bien para Freud la idea de una civilización no represiva es una ilusión, Marcuse concibe el antagonismo de los principios de placer y realidad como resultado de la organización social en un momento históricamente determinado y no como parte inherente de la condición humana. Por ello, la posibilidad de una sociedad no represiva se define no por la naturaleza del ser humano, sino por la configuración y el desarrollo social de la civilización.

Paradójicamente, quizá el rasgo más perverso del capitalismo y del neoliberalismo que lo acompaña está en la ilusión de una frágil felicidad que el individuo defiende a toda costa y que justifica por todos los medios una división del trabajo que refuerza el dominio de la autoconservación de la totalidad sistémica, en la cual *todos* están encadenados al *Todo* para asegurar la funcionalidad reticular de la así representada vida social. Adorno es categórico al respecto: “Los hombres son reducidos a actores de un documental monstruoso que no conoce espectadores por tener hasta el último de ellos un papel en la pantalla”.⁹ La función antagónica del sujeto aparece resuelta en relaciones y vínculos suyos con el mundo, en relaciones de consumo, de pertenencia a instituciones o a diversos modelos económicos, relaciones de adaptación y de explotación. Y, como explica el teórico de Frankfurt, los planes de progreso han dirigido al hombre a su propia esclavitud, y los individuos mismos reproducen la represión sufrida. A lo que añade: “la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, la libertad administrada y la represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad”.¹⁰

8. *Ibidem*, pp. 27–28.

9. Theodor Adorno, *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2006.

10. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2005, p. 7. Las cursivas se encuentran en el original.

En esta misma línea de reflexión, Butler, siguiendo a Foucault, señala que la hipótesis de un proceso civilizatorio basado en la represión de los instintos fracasa porque la represión genera los mismos deseos que procura regular:¹¹

La represión de la libido debe verse siempre como una represión libidinalmente cargada. Por consiguiente, la libido no es del todo negada por la represión, sino que se convierte en el instrumento de su propio sometimiento. La ley represiva no es externa a la libido a la que reprime, sino que reprime en la medida en que la represión se convierte en actividad libidinal. Por otra parte, las interdicciones morales, especialmente las que se dirigen contra el cuerpo, son sustentadas por la misma actividad corporal que pretenden refrenar.¹²

En su libro *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* Butler retoma las conferencias sobre problemas de la filosofía moral pronunciadas por Adorno en 1963, para comprender la problemática de la discrepancia entre el interés universal y el interés particular. Ahí identifica al menos tres momentos en los que el *ethos* colectivo se torna violento: 1) cuando su pérdida de autoridad se hace patente en una falsa unidad que pretende eliminar las particularidades individuales; 2) cuando se torna anacrónico e instrumentaliza la violencia para imponerse en el presente, negando su devenir histórico; 3) la violencia del *ethos* colectivo se expresa cuando éste, al asumir su carácter de universalidad abstracta, se muestra indiferente a las condiciones histórico-sociales particulares.

11. "Foucault considera que la hipótesis represiva, que parece incorporar en su estructura el modelo de la sublimación, fracasa precisamente porque la represión genera los mismos placeres y deseos que se propone regular. Para él, la represión no opera sobre un campo preexistente de placer y deseo, sino que, más bien, constituye ese campo con todo aquello que debe ser regulado, aquello que está siempre potencial o realmente bajo la rúbrica de la regulación. El régimen represivo, como lo llama Foucault, exige su propio agrandamiento o proliferación". Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 69.

12. *Ibidem*, p. 90.

Indagar la fuerza de la moral en la producción del individuo lleva a Butler a constatar que la moral misma es efecto sublimado de la agresión primaria volcada contra uno, “la consecuencia idealizada de una rebelión contra la propia destructividad”.¹³ Eso no deja de tener consecuencias sobre el modo en el que nos relacionamos con el mundo, siendo la dimensión lingüística una de las formas en las que esto se hace patente; es decir, un régimen discursivo puesto al servicio del *ethos* colectivo, lo cual nos lleva al problema del uso del lenguaje, cuyas formulaciones exigen rigor y precisión en la comunicabilidad políticamente correcta. No obstante, detrás del entusiasmo actual por el uso del lenguaje inclusivo descuella la sospecha del lenguaje en tanto cómplice de una apariencia socialmente necesaria que, lejos de expresar la dimensión de una interioridad subjetiva autorreflexiva, se torna un requisito para la comunicabilidad social. Dicho en términos hegelianos, el lenguaje parece incluso impedir el enfrentamiento de las conciencias, por medio del cual se posibilita la autoconciencia. Es preciso señalar que cuando hablamos de “lenguaje” nos adherimos al señalamiento explícito de los teóricos de Frankfurt respecto a la atrofia lingüística representada en la expresión convencional y en la transición hacia un proceso comunicativo social que acalla las voces individuales; una comunicación basada en un lenguaje mecanizado ante el cual la propia experiencia individual, que es única e irreductible, se suprime (o, como señalan Adorno y Benjamin, *la experiencia enmudece*). Quizá el verdadero problema que nos gustaría subrayar aquí con el lenguaje inclusivo es que en él se da por supuesta la conciencia de la problemática relación de género, cuando es justamente eso lo que falta desarrollar. En este sentido, Butler explica que la identidad —y, en particular, la identidad sexual— es el resultado de las prácticas discursivas dominantes y las relaciones de autoridad que éstas refuerzan. Pero la misma performatividad lingüística conduce también a la subversión, ya que la propia producción de identidad está en la reapropiación de los códigos

13. *Ibidem*, p. 29.

que nos niegan y, a la vez, abre a constatar que las normas con las que buscamos dar cuenta de nosotros mismos tampoco nos pertenecen. Al respecto, la autora confirma: “No estoy obligada a adoptar formas concretas de formación del sujeto ni a seguir convenciones establecidas para relacionarme conmigo misma, pero sí estoy atada a la socialidad de cualquiera de estas posibles relaciones”.¹⁴

De cara a la problemática relación con la agencia performativa del lenguaje, la filósofa estadounidense dialoga con Foucault y Adorno, y sitúa la formación del sujeto en un orden ontológico históricamente instituido, mantenido por fuerzas coercitivas y que implica la cuestión de orden moral. Desafiar lo convencional implica actuar dentro de este horizonte histórico-social con la intención de fracturarlo; o, como la autora suscribe con Adorno, “Necesitamos aferrarnos a las normas morales, la autocritica, la cuestión del bien y el mal, y al mismo tiempo a un sentido de la falibilidad de la autoridad que tiene la confianza de intentar esa autocritica”.¹⁵ Volverse humano, en palabras de Adorno, implica, antes que nada, la conciencia de nuestra propia falibilidad.

El lenguaje que nos niega, que nos ofende, insulta, agrede, abre el pensamiento a nuevas posibilidades, como lo explica Butler:

Tal vez aún más importante: es necesario reconocer que la ética nos exige arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos. Que otro me deshaga es una necesidad primaria, una angustia, claro está, pero también una oportunidad: la de ser interpelada, reclamada, atada a lo que no soy yo, pero también movilizada, exhortada a actuar, interpelarme a mí misma en otro lugar y, de ese modo, abandonar el “yo” autosuficiente considerado como una especie de posesión.¹⁶

14. *Ibidem*, p. 157.

15. *Ibidem*, p. 143.

16. *Ibidem*, p. 183.

Subversión y cosmopolitismo

Ante el asedio de los Estados sobresalen la barbarie y la violencia que conllevan la reducción de lo diverso a la unidad bajo el principio de identidad. Y, como se expuso líneas atrás, la imposibilidad de auto-determinación frente al poder institucionalizado es expresión de la más profunda debilidad del yo. En estas circunstancias sobresale la condición de vida del migrante indocumentado, la cual puede ser fácilmente violentada, como denuncia Butler: “[...] a los sin papeles se los describe a menudo como sombras en la esfera pública, son vidas cuyo estatus moral y legal en cuanto que sujetos vivos no está plenamente reconocido”.¹⁷ Este hecho implica sombríos efectos. Las vidas que carecen de valor pueden desaparecer sin consecuencia alguna o pueden juzgarse de forma irregular y violenta por las autoridades. El migrante se encuentra entre las fauces del Estado por la prohibición de tener un techo, de conseguir un trabajo o de libre tránsito; por la privación del derecho a la libre expresión y la ausencia de acceso a la salud, ya que pueden ser deportados con facilidad y tachados de criminales. En el momento en que se ponen en acción las supuestas “medidas de seguridad” implementadas por el Estado, haciendo uso de la fuerza policial, el migrante es preso no por estar en una cárcel como tal, sino por verse sujeto a leyes volátiles, a detenciones arbitrarias y a un “[...] sistema legal que posterga o rehúsa procesar sus demandas o las paraliza indefinidamente”.¹⁸ El migrante no sólo migra con su cuerpo, sino también con las costumbres de su lugar natal y sus propias tradiciones y cosmovisión a un territorio ajeno que ya cuenta con ciertas nociones sobre la ciudadanía y la identidad nacional. El choque entre éstas es frecuentemente acompañado de juicios morales y posturas xenófobas.

17. Judith Butler, *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Penguin Random House Grupo Editorial, Madrid, 2020, p. 54.

18. *Ibidem*, p. 16.

El tema no puede ser más actual, a la luz de la guerra emergente entre Rusia y Ucrania, o el caso de Tapachula, la ciudad que se ha vuelto la cárcel de los migrantes en México —restringiendo a más de cinco mil migrantes que piden la resolución de sus trámites, sin derecho al tránsito fuera de la ciudad, al trabajo, a servicio médico, etc.—. Éstos han alzado la voz en distintas ocasiones y de diversas maneras. Por ejemplo, el 3 de febrero de 2022 su protesta escaló bajo la forma de ayuno “hasta que su salud y cuerpo aguanten”, encadenando su cuerpo bajo la denuncia de que “[la] migración nos está cazando como depredadores y eso es inhumano”.¹⁹ La gran paradoja de la situación surge a raíz de afirmaciones como las siguientes del presidente de México, Andrés Manuel López Obrador: “Todos los que lo soliciten serán bienvenidos”, “México brindará refugio a todas las personas que lo soliciten sin importar su nacionalidad”, “Quisiéramos refugiar a todos, abrazar a todos, que no hubiesen [*sic*] fronteras. Somos del partido de la fraternidad universal”. Entonces, de cara a estas contradicciones entre el discurso oficial tan benevolente y la realidad precaria que viven los migrantes indocumentados nos preguntamos, junto con Judith Butler, ¿qué vidas sí? ¿cuáles no? ¿cuáles son llorables? ¿cuáles tienen valor?

Frente a la problemática relación entre la soberanía del Estado, la figura del inmigrante y del cuerpo marginado, es importante, como ya se dijo antes, situar la formación del sujeto en un orden histórica y ontológicamente instituido y mantenido por fuerzas coercitivas, el cual debe comprender cuestiones de índole moral. Desafiar lo convencional implica actuar dentro de este horizonte histórico-social. Sobre esto la filósofa estadounidense expresa lo siguiente: “Si entendiéramos que somos vulnerables y permeables, podríamos pensar de modo distinto sobre la inmigración, y ver las fronteras no como barreras para mantener a los extranjeros al otro lado, sino como lugares de paso, modos de transacción y espacios en los

19. Marvin Bautista, “Migrantes se encadenan ante falta de atención del INM” en *Diario del Sur*, 7 de febrero de 2022, <https://www.diariodelsur.com.mx/local/migrantes-se-encadenan-ante-falta-de-atencion-del-inm-7831092.html> Consultado 10/III/2022.

que se produce la interpenetración cultural”.²⁰ El llamado al respeto por la pluralidad de las minorías debe implicar también una forma equitativa de gobierno, mientras que una democracia plural involucra la coexistencia y el respeto por la heterogeneidad. Tal postulado, no obstante, nos conduce a otro problema del proceso civilizatorio, impulsado por el programa de la modernidad, que se funda sobre el principio unitario de coherencia y organización tanto de la vida social como del mundo exterior correspondiente a esta vida; y suscita la formación de las instituciones que lo garantizan, instituciones que, a la postre, devinieron en la autoridad exterior para la estructuración de la disciplina —como indica Foucault—, de la uniformidad y de la reproducción ideológica —según Louis Althusser, entre otros—, así como de la confianza en el liderazgo gubernamental para asegurar la experiencia “progresista”.

Ciertamente, el gran proyecto transformador que caracteriza a la modernidad conlleva la otredad como un rasgo fundamental. Es a través del encuentro con el *otro* que el *yo* busca su determinación. Hegel lo explica en los siguientes términos: “La buena consciencia es este poder, por cuanto sabe los momentos de la consciencia como *momentos* y los domina al ser su esencia negativa”.²¹ El autor de la *Fenomenología del espíritu* postula la negatividad como principio que impulsa el movimiento del devenir de la conciencia. Asegura que su fuerza radica en el vínculo con el *otro*; es la conexión que revela que lo particular nunca es un simple existir *para sí* y que lo individual no puede reducirse a algún esquema determinado. En eso, precisamente, debemos insistir cuando repensamos las condiciones y los procesos de minorización, que comprenden hacer frente a la dimensión política del cuerpo y la precariedad a la que son condenados los migrantes por un *ethos* colectivo institucionalizado por el Estado.

20. Judith Butler, *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Katz Editores, Madrid, 2011, p. 62.

21. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 374.

Frente al panorama actual de globalización, la crisis del sentido de la existencia colectiva no puede ser abstraída de los procesos de migración ni de la diversidad de cuestiones religiosas, étnicas y lingüísticas que éstos conllevan, como tampoco de la consecuente lucha por el reconocimiento y la libertad de elección de vida que las diversas comunidades buscan. Defender la pluralidad cosmogónica y la diversidad implica comprender la complejidad de las relaciones situadas en un panorama de perenne cambio a escala global. Para lograr esto se requiere una nueva imaginación que supere los procesos de integración y homogenización, esto es, una *imaginación cosmopolita*. Es aquí donde “La imaginación cosmopolita” de Gerard Delanty, que implica una visión de la sociedad como un proceso continuo de auto-constitución, nos da la pauta. Lejos de una propuesta cosmopolita que centre la problemática en el estudio de diversos modos y estilos de vida, tradiciones y formas de comunicación, Delanty propone un cosmopolitismo crítico capaz de conducir hacia la indagación de nuevas formas de ver el mundo y sus procesos sociales y económicos, considerando la pluralidad de culturas y personas que atraviesan por problemas comunes. La cuestión tiene implicaciones políticas, por lo que se requiere de una nueva imaginación que pueda comprender la determinación nacional o etnolingüística —como es el caso de los grupos minoritarios nativos— y, a la par, corresponder a una experiencia del proceso de globalización en el que está inmersa la sociedad. En eso consiste la imaginación cosmopolita de Delanty. Su comprensión del cosmopolitismo se funda en dos argumentos concretos: 1) la redefinición de la realidad social como llena de posibilidades inmanentes y 2) una concepción de la modernidad que enfatiza su naturaleza múltiple e interactiva.

Las relaciones sociales y culturales ya no pueden verse como algo que acontece en los límites territoriales o como determinaciones socioculturales, sino como un espacio caracterizado por la incertidumbre y la conflictividad, en el que las decisiones —sean individuales o colectivas— se definen por la complejidad de contextos globales.

Así, el *cosmopolitismo crítico* propuesto por Gerard Delanty²² redefine la propuesta del multiculturalismo en tres dimensiones: 1) abandono de la distinción entre lo cultural y lo social —lo que exige una determinación cultural de los grupos étnicos minoritarios distinta de las determinaciones de la cultural oficial—; 2) reconsideración del multiculturalismo en términos que implican la discriminación y el racismo cotidiano como factores que no pueden simplemente resolverse con medidas administrativas, y 3) comprensión de que el reto frente a las comunidades multiculturales involucra procesos de migración global, mestizaje de la población y emergencia de nuevas formas de ser que superan la mera elección entre lo ya dado.

Considerar esas tres dimensiones resulta esencial para comprender la dimensión política del cuerpo y el desafío que ésta presenta para la configuración de un mundo distinto, uno en el cual la violencia ejercida por el régimen público sobre el cuerpo esté resuelta y superada en el surgimiento de nuevas formas de convivencia que permitan que vuelva a emerger la intersubjetividad marcada por la autoconciencia de la libertad, a la que Hegel aclama como el salto a la modernidad, y que actualmente está desmoronada al interior de la perspectiva de la persistencia de la colosal estructura. Reivindicar la dimensión individual, rescatándola de los imperantes retrógrados del colectivismo, instala al individuo en tanto sujeto del desmoronamiento, capacitado para ir más allá de la mera facticidad que entumece a toda la humanidad.

Conclusiones

De cara a la reproducción de identidades nacionales mediante políticas coercitivas y restrictivas, es importante subrayar que la precariedad del cuerpo inmigrante es resultado de la pretensión de soberanía de los Esta-

22. Gerard Delanty, *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge University Press, Nueva York, 2009, pp. 132–133.

dos políticos y de la imaginaria amenaza que representa contra las costumbres y tradiciones locales, reproducida a través de discursos nacionalistas y religiosos. No obstante, volver a replantear el problema de la igualdad y la dimensión política del cuerpo no es una cuestión exclusiva de la vida precaria del migrante indocumentado. En este sentido, suscribo que la lucha no es exclusivamente relativa a los principios de “integración” y de “asimilación” como una vía posible de hacer la vida de los inmigrantes más asequible, sino que en ella deben sumarse todos aquellos que resultan marginados por el orden imperante. Insisto en que el llamado hacia el respeto por el pluralismo de las minorías implica también una forma equitativa de gobierno, ya que hablar de una democracia entraña la coexistencia y respeto por la heterogeneidad y la pluralidad. ✕

Fuentes documentales

- Adorno, Theodor y Benjamin, Walter, *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid, 1998.
- Adorno, Theodor, *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- Adorno, Theodor, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2006.
- Bautista, Marvin, “Migrantes se encadenan ante falta de atención del INM” en *Diario del Sur*, 7 de febrero de 2022, <https://www.diariodelsur.com.mx/local/migrantes-se-encadenan-ante-falta-de-atencion-del-inm-7831092.html> Consultado 10/III/2022.
- Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- _____. *Deshacer el género*, Paidós, México, 2021.
- _____. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Valencia, 2001.
- _____. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Penguin Random House Grupo Editorial, Madrid, 2020.
- _____. *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Katz Editores, Madrid, 2011.

- Delanty, Gerard, *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge University Press, Nueva York, 2009.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Folio, Barcelona, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2005.
- _____ *Eros y civilización*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1985.

***Cielo rojo:*^{*} la pretensión de ser escritor**

Luis García Orso, S.J.^{*}



Recepción: 5 de octubre de 2024

Dos jóvenes amigos, Leon y Felix, llegan en carro de Berlín a la costa norte, junto al mar Báltico. Pasarán unas semanas del verano en una casa de campo, junto al bosque. Leon quiere terminar de escribir una novela, y Felix prepara una carpeta de fotos para ingresar a la escuela de Arte. Desde el principio notamos lo diferentes que son ambos: Felix es delgado, ágil, extrovertido; Leon es fornido, adusto, malhumorado, nada práctico. No sabemos qué los une en amistad, más que el interés por aprovechar el verano en un lugar tranquilo. Pronto las diferencias se hacen más notables: Felix quiere disfrutar al máximo los días soleados y la playa; Leon se vuelve más quejumbroso y poco sociable, y no se ve muy dedicado a la escritura de su trabajo.

^{*} Christian Petzold, *Roter Himmel* (película), Anton Kaiser y Florian Koerner von Gustorf (productores), Schramm Film Koerner & Weber, Alemania, 2023 (color, 102 min.).

^{**} Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

Las cosas se complican cuando, al arribar a la casa, los restos de comida y la ropa en una habitación indican que hay una huésped desconocida a la que también le prestaron el lugar. Y todavía más cuando, al llegar la noche, los gemidos de relaciones sexuales en la habitación vecina exasperan a nuestro protagonista escritor y aumentan su malestar. Pronto empezamos a suponer que Leon no está muy interesado en terminar su novela, porque él mismo intuye que no es del todo buena, por más que presuma de sus cualidades. Cuando aparece la otra joven huésped, Nadja, el ambiente se impregna de belleza, libertad, buen gusto, inteligencia, mientras los comportamientos de Leon van siendo más extraños y exasperantes: quejas, malhumor, pereza.

El pretendido escritor rehúye las idas a la playa y aprovecha los momentos de estar solo para comer, holgazanear o curiosear las pertenencias de Nadja. Una atracción ambigua hacia la bella joven se va posesionando de él; una atracción que nunca explícita, siempre reprime y lo tensiona. Luego, a los otros dos protagonistas, Nadja y Felix, se une Devid, el guardacostas de la playa, y juntos ríen, conviven, disfrutan. Intuimos que la novela escrita no llegará a buen fin, pero no sabemos a dónde se dirigirá la historia que estamos viendo.

El director alemán, Christian Petzold, une pocos y significativos elementos de la naturaleza para poner el terreno donde él apuesta que puede florecer la creación del arte y la literatura: sol, mar, bosque, silencios, convivencia amistosa. Nadja y Felix representan la mirada a los demás, al mundo exterior, a lo novedoso; Leon es la mirada egoísta, introvertida, cerrada, autosuficiente, de la que el cineasta no cree que pueda brotar algo para comunicar. El bloqueo del escritor en ciernes revela a un ser que aún no sabe cómo vivir y cómo aprovechar lo que la vida le regala todos los días, y mucho menos escribir sobre ella. Sus páginas siguen en blanco porque no se abre a que la vida sea la que escriba.

El punto de crisis llega cuando el novato escritor se entera de que Nadja es también una estudiante de posgrado en Literatura, que su modesto trabajo en el pueblo es sólo para ayudarse en el verano, y que se especializa en el poeta del romanticismo alemán Heinrich Heine (1797-1856). De él, la joven les recita una noche *Los Asra*, unos versos sobre aquellos que “mueren cuando aman”. Allí quizás haya que buscar las claves de esta película con una riqueza sutil de tonos, que van del humor al amor y a la tragedia, muy poco frecuente en el cine actual.¹

Cielo rojo, de 2023, es una historia sobre el aquí y el ahora, sobre la novedad de cada momento, sobre el amor y la amistad, y sobre el modo en que el arte se nutre de elementos de la vida cotidiana y con frecuencia los recrea o los problematiza. Leon es un autoproclamado artista que se ha cerrado al mundo por decisiones equivocadas, pretendiendo agudizar sus habilidades de escritura y su sentido de la percepción. Él aparenta ser una persona que lo ha resuelto todo, pero que se impone convertirse en artista en lugar de dejar que la inspiración venga, se vaya y fluya. Todo lo que hace es reaccionario porque se niega a dejar que la experiencia se interponga en el camino de su presunción; porque se niega a darse cuenta de que ser desafiado o conmovido ayudará a su arte en lugar de obstaculizarlo.

Cielo rojo es una película que mantiene un sentido de humanidad, a pesar de los atributos de su personaje principal situado en un entorno en el que el mundo literalmente está quemándose a su alrededor mientras él no se enciende con nada. Es una película que pide al espectador tomar distancia de la perspectiva del protagonista —que nos va resultando antipático— para descubrir lo que se encuentra más allá de su alcance, aquello a lo que no había querido darle importancia, lo que los otros le enseñan. Por ello, resulta fascinante ver

1. Luciano Monteagudo, “‘Cielo rojo’: los que mueren cuando aman” en *Página 12: La otra mirada sobre Argentina y el mundo*, 14 de septiembre de 2023, <https://www.pagina12.com.ar/587780-cielo-rojo-los-que-mueren-cuando-aman> Consultado 29/X/2024.

Cielo rojo. Son los desconcertantes riesgos estructurales de la película, su humor sobre el desorden y la confusión humana, y el golpe final sobre lo dramática que es a veces la naturaleza, lo que hace tan sutilmente emocionante y conmovedora la historia que cuenta: un escritor novato y pretencioso, obligado a deshacer todo para seguir adelante con lo que la vida le ha traído. X

Otra cosa*

José Israel Carranza**



Recepción: 14 de octubre de 2024

Sí: hay hechos y datos que, al traslucirse detrás de las historias que aquí se cuentan y de los cuadros que aquí se describen, hacen pensar en un ejercicio autobiográfico —aparentemente reticente, retraído, cosa que imprime verosimilitud a los pasajes entrevistados de esa vida y, sobre todo, refuerza el deseo de que sean verdad—. La narradora, de creer en esos hechos y esos datos, sería una mujer aún joven, dedicada a la crítica de arte y proveniente de una familia cuyo abolengo fue desgastando el roce con la realidad argentina, si bien su madre preserva la amargura o el rencor causados por imaginar que esa decadencia es ilusoria. Niña o adolescente, o a punto de ser ella misma madre, o mientras busca abrirse camino en el mundo de las galerías y los coleccionistas, por lo general sola aunque esté con una amiga o con el marido o con sus recuerdos, la mujer cuyas circunstancias advertimos mientras la vemos mirar cuadros dice lo suficiente acerca de sí misma como para satisfacer nuestras dudas más elementales,

* Reseña del libro de María Gainza, *El nervio óptico*, Anagrama, Barcelona, 2017.

** Ensayista, narrador, editor y periodista. Es profesor de literatura en el ITESO, editor de la revista *Magis*, del ITESO, y editorialista del diario *Mural*. Su libro más reciente es la novela *Tromsø* (Malpaso, Barcelona, 2018).

y se ocupa más bien de lo que verdaderamente importa. Llama la atención, por esto, que, en general, la recepción de *El nervio óptico* haya hecho énfasis en su carácter autobiográfico, dando primacía a las vivencias y desoyendo lo que la propia narradora advierte ya en el cierre de la primera de las once historias: “...supongo que siempre es así: uno escribe algo para contar otra cosa”.¹

Otra cosa. La exacerbación de la individualidad en las sociedades contemporáneas ha tenido el nocivo efecto, en literatura, de saturar la ficción con una sobreexplotación del yo que es fuente inagotable de tedio. Entre el narcisismo irreprimible y la consecuente desatención a las posibilidades de la invención literaria como vía óptima de comprensión de la realidad colectiva, la llamada *autoficción* se ha enseñoreado en la novela y el ensayo, y el resultado —en especial en el panorama latinoamericano— es una multitud de voces que hablan, ante todo, para escucharse a sí mismas, en buena medida desentendidas de plantearse si aquello que dicen es susceptible de identificarse como arte. Excepcional y felizmente, la voz de María Gainza está lejos de semejante ensimismamiento. Como ha expresado en una entrevista reciente: “Cuando escribí *El nervio óptico* no estaba al tanto de la existencia del término *autoficción*. Después me dijeron que así se llamaba lo que hacía, y si te soy sincera, me pareció raro, porque lo había visto hacer desde el *Tristram Shandy* en adelante”.²

Lo que le interesaba, entonces, era esa *otra cosa*: el sostenido empeño en detectar, mientras va contando, las ocasiones de revelación que surte la experiencia de contemplación y asimilación de las pinturas que van conformando una colección personalísima, así como los modos en

1. María Gainza, *El nervio óptico*, p. 20.

2. Marta Ailouti, “María Gainza, escritora: ‘Si lo mío es autoficción, espero que sea de la buena’” en *El Español - Diario digital, plural, libre, indomable, tuyo*, El León de El Español Publicaciones, 22 de junio de 2024, https://www.elespanol.com/el-cultural/letras/20240622/maria-gainza-escritora-autoficcion-espero-buena/863913985_o.html Consultado 19/X/2024.

que esas pinturas se imbrican con lo vivido y le dan sentido. Un ejemplo: en “Ser ‘rapper’”, la narradora descubre en un museo el cuadro *La niña sentada*, de Augusto Schiavoni, y la cautiva el asombroso parecido que guarda con la imagen de ella misma a los once años:

A esa altura, ya había quedado abducida por el cuadro, completamente aislada del mundo, como si alguien hubiera tapado con brochazos de pintura negra todas las figuras a mi alrededor. Éramos ella y yo. La seducción de reconocermé fue clave, no voy a negarlo, esa chica me provocaba infinitos sobornos de ternura, quería correr a abrazarla [...] ¿no son todas las buenas obras pequeños espejos? ¿Acaso una buena obra no transforma la pregunta «qué está pasando» en «qué me está pasando»?³

Gainza escribe guiada por la determinación de que su prosa impresione la sensibilidad de sus lectores de la misma forma en que una pintura lo hace con quien se adentra en ella: mostrando, pero sobre todo sugiriendo. “A veces me preocupa [sic] de mis textos atributos que son propios de la plástica: la textura, la luminosidad, los llenos, los vacíos”,⁴ ha dicho. Así, en las once historias de este libro hay una voluntad poética gracias a la cual lo leído se vuelve de inmediato memorable y, al mismo tiempo, inacabable: uno experimenta la necesidad de regresar a ver de nuevo, y entiende entonces algo que había pasado inadvertido. Pero hay, además, una incesante inteligencia del mundo que se desprende de lo que las palabras o los trazos consiguen, y en ello radica, acaso, como ocurre con todo auténtico artista, la originalidad innegable de esta voz y de esta mirada. (Al recordar el impulso del que nació *El nervio óptico* la autora ha hablado de una cierta impunidad: escribir sin otro fin que decir lo que tenía que decir). Entre otras certezas que obsequia

3. María Gainza, *El nervio óptico*, p. 124.

4. Cristian Cruzat, “Entrevista. María Gainza” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, 1 de julio de 2024, <https://cuadernoshispanoamericanos.com/maria-gainza/> Consultado 19/x/2024.

esa inteligencia está el hecho de que el arte ayuda a comprenderlo todo, pero también conduce a admitir que nada podremos jamás comprender. Y que da lo mismo.

Oscar Wilde afirmaba que la mejor prueba de que un libro vale la pena ocurre cuando uno siente el deseo de volver a leerlo incluso antes de terminar la primera lectura. Es el caso. A años luz de tantas soporíferas excavaciones en sí mismos que tantos autores producen hoy en día, es de agradecerse el encuentro con una narradora que declara: “Uno habla de sí mismo todo el tiempo, uno habla tanto que termina por odiarse”.⁵ X

5. María Gainza, *El nervio óptico*, p. 136.

Legitimidad, legalidad y seguridad. Su confusión y relaciones en el contexto de violencia en México

Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño*



Recepción: 15 de noviembre de 2024
Aprobación: 9 de diciembre de 2024

Resumen. Rivero Borrell Zermeño, Luis Eduardo. *Legitimidad, legalidad y seguridad. Su confusión y relaciones en el contexto de violencia en México.* En el artículo presento el avance de un proyecto de investigación en curso, desarrollado en colaboración con Antonio Fuentes Díaz (BUAP) y Rocío del Pilar Moreno Badajoz (UDG) con comunidades del pueblo P'urhépecha en Michoacán. Abordo la compleja relación entre seguridad, legitimidad y legalidad en este contexto marcado por el pluralismo y la violencia criminal. Propongo una reflexión crítica sobre estos conceptos para profundizar en los diferentes horizontes de legitimidad y en las relaciones entre actores que, de manera diversa, establecen algún tipo de gobierno en la región o un uso legítimo de la fuerza. Esto es, partiremos del pluralismo real sin intentar abandonarlo o resolverlo *a priori*, situando nuestra reflexión en la confusión que de hecho se presenta, para poder describir estas relaciones o redes entre actores.

Palabras clave: legitimidad, legalidad, seguridad, pluralismo, comunidades indígenas autónomas, violencia criminal en Michoacán.

Abstract. Rivero Borrell Zermeño, Luis Eduardo. *Legitimacy, Legality and Security. Their Confusion and Relations in the Context of Violence in Mexico.* In this article I present partial results from a research project that I am currently conducting in collaboration with Antonio Fuentes Díaz (BUAP) and Rocío del Pilar Moreno Badajoz (UDG) and with communities of the P'urhépecha people

* Doctor en Derecho por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Profesor del ITESO e investigador. luisrivero@iteso.mx

in Michoacán. I look at the complex relationship between security, legitimacy and legality in this context marked by pluralism and criminal violence. I offer a critical reflection on these concepts as a way to think more deeply about the different horizons of legitimacy and the relationships among actors who, in different ways, establish some kind of government or legitimate use of force in the region. That is to say, our reflection takes the existing pluralism as a starting point, without trying to dismiss it or resolve it *a priori*, which situates the reflection within the confusion in which the actors find themselves, in order to describe the relationships or networks among them.

Key words: legitimacy, legality, security, pluralism, autonomous indigenous communities, criminal violence in Michoacán.

Seguridad, legitimidad y legalidad, su confusión en la actualidad

Un día cualquiera, en alguna parte de México, podemos ser detenidos en la carretera por una camioneta de la que descienden varios sujetos armados y vestidos con trajes camuflajeados. Estas personas no tienen la intención de extorsionarnos o cometer algún delito, sino que nos preguntan de dónde venimos y a dónde vamos, y nos permiten o no seguir con nuestro trayecto. Dependiendo de las circunstancias, este acto nos puede producir incomodidad o temor; aunque también lo podemos ver como algo normal o, incluso, nos puede provocar una sensación de seguridad —por ejemplo, si las personas armadas nos advierten de un peligro o si sentimos que nos están protegiendo—. Lo que me interesa rescatar de este ejercicio imaginativo es que resulta imposible distinguir, según lo narrado sobre este caso en México, si las personas armadas son policías o miembros del ejército, si pertenecen a una policía comunitaria o a algún grupo de autodefensa local, o si son parte de un grupo paramilitar o de seguridad privada. También puede tratarse de un grupo del crimen organizado; sin embargo, en este caso no se trata de un acto de “inseguridad” —o de una amenaza a nuestra integridad—, sino de “seguridad”, o el punto en el que se confunden.

El anterior ejercicio imaginativo resulta similar al que utilizan autores como H.L.A. Hart, Hans Kelsen y John Austin, en su teorización sobre el derecho, para clarificar la diferencia entre el uso o amenaza del uso de la fuerza empleado por la policía o algún cuerpo del Estado y el de una banda de ladrones o cualquier agente privado. Sus reflexiones toman diferentes caminos, pero coinciden en presentar al derecho como un conjunto de reglas coercitivas que generan un “deber ser” o que funcionan como razón para obedecer —a diferencia del mero uso de la fuerza, empleado por la banda de ladrones—. Su argumentación, entonces, muestra que el uso de la violencia se considera legítimo cuando guarda relación con el derecho. Nuestros órdenes jurídicos actuales expresan nuestros consensos sociales e históricos sobre la justicia o el poder legítimo —por ejemplo, contienen un reconocimiento de los derechos humanos y de principios democráticos—, por lo que ningún acto por fuera de la ley, en especial cuando implica la amenaza o el uso de la fuerza, se considera legítimo.¹ Esto nos muestra que la relación entre legalidad y legitimidad se hace más estrecha, hasta llegar a confundirse. Tal confusión provoca que los problemas o crisis de legitimidad tiendan a resolverse por medio de la legalidad, generando más leyes (o reformando la Constitución). Esto produce, a su vez, una hipertrofia en el derecho y en las instituciones del Estado encargadas de garantizarlo, al mismo tiempo que genera un exceso de legalidad formal en detrimento de la legitimidad sustancial. Como refiere Giorgio Agamben:

Los poderes y las instituciones hoy no se encuentran deslegitimados porque han caído en la ilegalidad; más bien es cierto lo contrario: la ilegalidad está tan difundida y generalizada porque los poderes han perdido toda conciencia de su legitimidad. Por eso es inútil creer que puede afrontarse la crisis de nuestras sociedades a través de la acción —sin duda necesaria— del poder judicial. Una crisis que golpea la legitimidad no puede resolverse exclusivamente en el plano del derecho. La hipertrofia del derecho, que pretende legislar, sobre

1. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1988, p. 453.

todo, antes bien conlleva, por medio de un exceso de legitimidad formal, la pérdida de legitimidad sustancial. El intento de la Modernidad de hacer coincidir legalidad y legitimidad, buscando asegurar por el derecho positivo la legitimidad de un poder, es —como resulta del indetenible proceso de decadencia en el que han entrado nuestras instituciones democráticas— absolutamente insuficiente. Las instituciones de una sociedad se mantienen vivas sólo si estos dos principios [legalidad y legitimidad] [...] siguen estando presentes y actúan en ella sin pretender coincidir jamás.²

Agamben critica la creciente confusión entre legalidad y legitimidad, señalando que esta confusión refleja una crisis profunda en las democracias contemporáneas. Para este autor, la legalidad se refiere a la conformidad con normas y procedimientos jurídicos, mientras que la legitimidad está vinculada a una dimensión ética y política más amplia, que otorga autoridad moral a las leyes y al ejercicio del poder. En su análisis, inspirado en la renuncia de Benedicto XVI, Agamben observa que, cuando las democracias modernas privilegian la legalidad formal sobre la legitimidad sustancial, el derecho puede convertirse en una herramienta vacía de contenido ético, lo que pone en riesgo la confianza de los ciudadanos y socava las bases de la autoridad política. Este problema, según él, abre el camino a un *estado de excepción permanente*, en el que el poder puede actuar sin restricciones legítimas. En Agamben tal estado apunta a una situación en la que la suspensión de las leyes, inicialmente concebida como temporal en contextos de emergencia, se normaliza y se convierte en una forma regular de gobierno, diluyendo la distinción entre legalidad y arbitrariedad.³

Esta confusión no sólo se presenta dentro de la tradición liberal del pensamiento político y jurídico, sino que también aparece al interior de la tradición comunitarista que ha buscado hacerle frente y que enfatiza los

2. Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013, pp. 12-13.
3. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

múltiples sentidos morales que existen en las diversas culturas y pueblos.⁴ El debate —principalmente anglosajón— entre ambas posturas se centra en las preguntas sobre la fundamentación de la organización política y la distribución de derechos y deberes en la sociedad. Por ejemplo:

¿Qué tipo de disposiciones o límites, sustantivos o procedimentales, pudiera requerir la convivencia en un contexto de pluralidad y de tensiones sociales derivadas de esta condición? ¿Con base en qué o por referencia a qué podría justificarse la posibilidad de que alguna de las múltiples nociones de bien o de vida buena sea más válida que otras? ¿Qué tipo de validez cabría esperar en los discursos y juicios morales? ¿Qué posiciones existen o podrían existir entre los extremos del absolutismo, por un lado, y del escepticismo o el relativismo, por otro?⁵

De este modo, frente a la evidencia de múltiples formas de vida y de prácticas de convivencia, así como de un temor a los extremos del totalitarismo y el relativismo, ambas posturas discuten sobre qué forma de organización política y sistema de derechos podría considerarse más válida. Ya sea desde una perspectiva kantiana (que enfatiza la libertad y establece un conjunto de reglas formales para alcanzar un consenso justo) o desde un enfoque hegeliano o aristotélico (que promueve un sentido moral de bien común reflejado en las leyes) ambas aproximaciones vinculan la legitimidad con la legalidad, hasta el punto en que estos conceptos se confunden.

Ahora bien, el ejercicio imaginativo con el que iniciamos muestra un problema respecto al cual las teorías políticas y jurídicas tradicionales

4. Del lado liberal, tal vez el autor más importante es John Rawls; y del lado comunitarista se podría referir a Charles Taylor o Alasdair MacIntyre. “[...] mientras que desde la tradición *liberal* —procedente de Kant— se ha considerado que la vida en una sociedad política requiere trazar una distinción entre, por un lado, aquellas preguntas relativas a los proyectos personales de vida buena, y por otro, las dirigidas al hecho de que necesitamos convivir unos con otros, desde la tradición *comunitarista* —de raíz aristotélica o hegeliana, según el caso— se ha pensado que, tal y como lo cristalizan muchos de los síntomas de las sociedades actuales, el tejido social es incapaz de sobrevivir a esta clase de distinción, pues toda vida en común requiere de muchos más elementos compartidos —creencias, valores, proyectos— de lo que los liberales están dispuestos a conceder”. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, *Programa de Investigación de los Departamentos de Formación Humana y de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2021, p. 8.

5. *Idem*.

—basadas en soberanía, representación popular y derechos fundamentales— resultan insuficientes para describir y valorar la legitimidad del acto. La pregunta por la legitimidad se complejiza si consideramos el pluralismo jurídico que, de hecho, se presenta en nuestras sociedades, donde diferentes legalidades se relacionan con diferentes discursos sobre la legitimidad. En el caso mexicano las comunidades indígenas poseen un derecho propio más o menos reconocido por el Estado; sin embargo, sus horizontes de legitimidad refieren a un sentido comunitario e identitario, y no al Estado de derecho.⁶ Además, es necesario considerar los problemas de violencia e inseguridad que se manifiestan en América Latina, donde el crimen organizado y otros actores que utilizan la violencia armada alcanzan a ocupar un lugar dentro de los ordenamientos locales, ofreciendo servicios de seguridad o, incluso, de justicia.

Así, dada la insuficiencia de la teoría política y jurídica estándar, tanto para describir como para fundamentar la legitimidad de los modelos normativos y políticos presentes en estos contextos, la propuesta de este ensayo es detenernos para describir y analizar con más detalle sus manifestaciones empíricas. Más que apresurarnos a decidir *a priori* acerca de la validez de una forma de organización, proyectos de vida o sobre legitimidad en el uso de la fuerza, considero que conviene detenernos para profundizar en estas relaciones confusas que se revelan entre la seguridad, la legitimidad y la legalidad en México.

Esta confusión no se resolverá solamente mediante la diferenciación entre la legalidad y la legitimidad —que ciertamente resulta necesaria—, sino que además requiere de un ejercicio de descripción sobre los diferentes horizontes de legitimidad, la manera en la que operan entre sí y su relación

6. Benjamín Maldonado Alvarado, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva” en *Cuadernos del Sur*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, año 18, N° 34, 2013, pp. 21-28; Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeno, *La inhibición de la comunidad y la posibilidad de un derecho en común. La relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho a partir de la experiencia autonómica de Cherán*, tesis de Doctorado en Derecho realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2022.

con las diversas legalidades (o normalidades) que producen. Esto es, partir del pluralismo real sin intentar abandonarlo o resolverlo *a priori*, situar nuestra reflexión en la confusión que de hecho se presenta para, antes de las preguntas en torno a la validez, profundizar en “¿cómo es mejor vivir y cómo hemos de convivir[?], las preguntas morales por antonomasia”.⁷ Para continuar con este ejercicio de profundización a partir de una reflexión situada, referiré al contexto reciente en el estado de Michoacán y, en específico, al ejercicio de autonomía que realizan varias comunidades indígenas a partir de un modelo propio de autogobierno y de seguridad.

Seguridad comunitaria, violencia y Estado en la meseta p'urhépecha

Michoacán presenta un contexto complejo. Durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX se implementó ahí un modelo de desarrollo rural regional que sustituyó cultivos tradicionales por cultivos de alto valor comercial, lo que transformó al estado en un enclave agroexportador. Esta reconfiguración modificó el paisaje y la economía regional, generando ingresos significativos y una profunda acumulación de capital en las zonas agrícolas, al mismo tiempo que incrementó la desigualdad. Lo anterior fue creando un entorno favorable para la diversificación de las actividades delictivas que operaban en la región. A finales de los años noventa el crimen organizado, inicialmente centrado en el narcotráfico, penetró en actividades como la tala ilegal, la extracción de minerales y la extorsión a productores.⁸ Los grupos criminales, entonces, comenzaron a controlar el territorio, y las actividades ilícitas se enquistaron en la región. Las organizaciones criminales en Michoacán “utilizaron el territorio como un recurso de autogestión, lucha armada, trinchera política, explotación control y

7. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, *Programa de Investigación...*, p. 5.

8. Antonio Fuentes Díaz, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeno, “El autogobierno de Cherán K'eri en la defensa del territorio” en *Revista d'Estudis Autònomic i Federals*, Institut d'Estudis Autònomic, Palma de Mallorca, N° 34, 2021, pp. 207-210.

dominación”.⁹ Para Carmen Ventura, en su colusión con agentes del estado y empresas privadas, que también emprenden formas de explotación y extractivismo, en Michoacán opera un *necrocapitalismo* en el que prevalece cierta ambigüedad entre lo legal y lo ilegal, y en el que el Estado parece “ya no disputar el monopolio de la violencia, sino que sólo interviene de manera estratégica para el funcionamiento de la dominación económica y política”.¹⁰

En 2006 se implementó la política nacional de seguridad conocida como la “guerra contra el narco”, que desembocó en un alto número de desapariciones y muertes por los enfrentamientos que se ocasionaron entre grupos del crimen organizado. A Michoacán, entre 2006 y 2014, se enviaron aproximadamente 53 mil elementos de las fuerzas armadas, un cuarto de la fuerza total del país, lo cual generó una acumulación de conflictos, principalmente en el sur del estado, con efectos devastadores para la población que, además de las muertes y desapariciones, provocaron el desplazamiento forzado de varias comunidades.¹¹ A pesar de que en el anterior sexenio se adoptó una política de “abrazos, no balazos”, y de que actualmente la presidenta Claudia Sheinbaum Pardo continúa con esta política —aunque matizada como política preventiva que se acompaña con un discurso de “cero tolerancia a la impunidad y al crimen”—, los índices de inseguridad siguen incrementándose, junto con el de las personas asesinadas,¹² y en el estado continúan los enfrentamientos por el control del territorio entre grupos criminales, al tiempo que aparecen nuevas formas de violencia contra las comunidades.

9. Salvador Maldonado Aranda, *La ilusión de la inseguridad. Política y violencia en la periferia michoacana*, El Colegio de Michoacán, México, 2018, p. 92.

10. María del Carmen Ventura Patiño, *Cartografías autonómicas en Michoacán. Utopías y resistencias*, Cátedra Jorge Alonso/El Colegio de Michoacán, México, 2024, p. 36.

11. Alberto Colín Huizar, “Volver a la Escuela: Violencia criminal y desplazamiento forzado interno de profesores en Michoacán, México” en *Bajo el volcán. Revista del Posgrado de Sociología BUAP*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, año 4, N° 8, 2023, pp. 103-107.

12. David Saúl Vela, “Gobierno admite 180 mil asesinatos en el actual sexenio” en *El Financiero*, 2 de mayo de 2024, <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2024/05/02/gobierno-admite-180-mil-asesinatos-en-el-actual-sexenio> Consultado 15/XI/2024.

Otra parte del contexto se conforma por las políticas respecto a los pueblos indígenas, en las que encontramos dos paradigmas principales. El primero, conceptualizado como *multiculturalismo liberal* (o *neoliberal*), se caracteriza por políticas y discursos de inclusión de la diversidad identitaria, de las minorías étnicas o nacionales, siempre y cuando se garanticen las libertades individuales. Este paradigma se critica por desatender las estructuras que generan desigualdad y se encuentra opuesto al *paradigma autonómico*.¹³ En México este paradigma surgió a partir del auge de movilizaciones indígenas en los años noventa. Estos últimos fueron colocando la autonomía y la libre determinación como eje de sus reivindicaciones.¹⁴ Tales movimientos se encuentran enmarcados en el viraje hacia el globalismo neoliberal y, desde sus inicios, mostraban su oposición a los principios de política económica que se imponían a los Estados, cuestionando los procesos de integración y los mecanismos de negación y dominación intensificados por este modelo de globalización económica.¹⁵

Aunque en 2024 se aprobó una reforma constitucional que reconoce de manera más amplia los derechos de libre determinación de los pueblos indígenas; y, a pesar de que el discurso oficial habla del “fin del neoliberalismo”, los megaproyectos impulsados desde el Estado,¹⁶ así

13. Willem Assies, “Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes” en Laura Valladares de la Cruz (Coord.), *Grandes temas de la antropología jurídica*, RELAJU, Morelos, 2006, pp. 123-132; Araceli Burguete Cal y Mayor, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en Miguel González, Ruby Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz, (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Cooperación Técnica Alemana/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Intercultural de Chiapas, Quito, 2010, pp. 63-84.

14. “Las demandas indígenas han adoptado diferentes caracteres en la historia, y en la actualidad coinciden en colocar a la autonomía y la libre determinación como el eje de sus reivindicaciones: partiendo de la reivindicación del derecho a la ‘tierra’ se ha transitado al ‘territorio’, al de ‘hábitat’ para después incorporar el concepto de ‘etnodesarrollo’ (o ‘desarrollo con identidad’) como paso previo a la consolidación y generalización de la exigencia de libre determinación, entendida como demanda ‘madre’, origen y espacio de todas las otras”. Marco Aparicio Wilhelmi, “El derecho de los Pueblos Indígenas a la libre determinación” en Mikel Berraondo (Coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 399-422, p. 399.

15. Gerardo Otero (Coord.), *México en transición: globalismo neoliberal, Estado y sociedad civil*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Simon Fraser University/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.

16. Inés Durán Matute y Rocío Moreno, *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México*, Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, México, 2021.

como la explotación agroforestal y el aumento de la violencia de los grupos criminales contra las comunidades en Michoacán,¹⁷ ponen en duda la atención a las causas estructurales de sus problemas y al ejercicio efectivo de su autonomía. Para seguir profundizando y situando nuestra reflexión en la complejidad de este contexto, a continuación se exponen los casos de tres comunidades pertenecientes al pueblo p'urhépecha, en Michoacán, que han transitado hacia un modelo específico de autonomía que se ha desarrollado en ese estado.

El primer caso es el de la comunidad de Cherán, cabecera municipal con una población aproximada de 15 mil habitantes, que resultó ser una experiencia novedosa y ejemplar en la región. En 2011 la comunidad realizó un levantamiento “en defensa de los bosques y la vida”, en contra de la deforestación y la violencia hacia las personas por parte de un grupo del crimen organizado. Este levantamiento tomó la forma de un autositio y derivó en la expulsión de los partidos políticos, la reactivación y renovación de instituciones tradicionales comunitarias, y, de manera novedosa en México, el reconocimiento de su autonomía por vía jurisdiccional. El reconocimiento abarcó tanto la elección de autoridades por “usos y costumbres” como el derecho a regirse por sus estructuras de gobierno y derecho propio, permitiéndoles también cierto grado de ejercicio autónomo del presupuesto municipal. Asimismo, derivó en el reconocimiento de su cuerpo de seguridad o “policía comunitaria”, la *ronda comunitaria*, que fue una de sus instituciones tradicionales reactivadas y renovadas durante el levantamiento.¹⁸

A partir del caso Cherán, otras comunidades indígenas optaron por luchar y ejercer una forma similar de autonomía. Sin embargo, a diferencia de ese lugar, que es cabecera municipal, este ejercicio de

17. María del Carmen Ventura, *Cartografías autonómicas...*, pp. 93-205; Alberto Colin, “Volver a la escuela...”, pp. 93-103.

18. Antonio Fuentes Díaz, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño, “El autogobierno...”, pp. 210-217.

autogobierno se realiza en otros casos a escala submunicipal. Estos procesos comenzaron en 2016 por las comunidades de Pichátaro, San Felipe de los Herreros y Arantepacua, que son tenencias¹⁹ que habían dependido política y administrativamente de las cabeceras municipales y que históricamente han sido discriminadas y relegadas. Posteriormente, estas y otras comunidades se agruparon en el “Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas”, y realizaron un ejercicio de movilización política que derivó en una serie de reformas a la Ley Orgánica Municipal de Michoacán, aprobadas en 2021. Esta Ley reconoce el derecho a la libre autodeterminación de las comunidades por medio del ejercicio directo del presupuesto con base en los usos y costumbres, y autoridades propias de las comunidades. Por otra parte, en julio de 2024 sus cuerpos de seguridad propios fueron reconocidos mediante una reforma a la Ley del Sistema Estatal de Seguridad Pública.

El siguiente caso es el de la comunidad de Arantepacua, tenencia que pertenece al municipio de Nahuatzen y que cuenta aproximadamente con 3,500 habitantes. El 5 de abril de 2017 una caravana con más de 40 unidades de la policía de Michoacán realizó un ejercicio represivo en la comunidad que dejó 4 muertos, detenciones ilegales con 10 casos de tortura y más de 750 lesionados. Ante esta situación, la comunidad decidió expulsar a los órdenes de gobierno, partidos y fuerza pública. Ese día formaron un cuerpo de seguridad o policía comunitaria al que nombraron *Kuaricha* (vocablo p’urhépecha que significa “aquél que cuida, resguarda, protege o que cubre”), que en el presente es usado por 24 comunidades regidas bajo el sistema de autogobierno. Más tarde, en 2021, mediante un proceso jurisdiccional, la comunidad logró reconocimiento del Estado de su derecho al autogobierno, así como a recibir la parte del presupuesto que le corresponde por su

19. Una tenencia municipal es una demarcación territorial y política en la que un jefe de tenencia actúa como auxiliar de la administración pública municipal. Los municipios en Michoacán, y otros estados de México, se dividen (de manera jerárquica) en cabecera municipal, tenencias y encargaturas del orden.

número de habitantes.²⁰ Como en toda la región, en la actualidad hay una fuerte presencia del crimen organizado que, no obstante, se ha logrado contener en la comunidad por medio de su forma de autogobierno y su *Kuaricha*.

El último caso que se refiere es el de la comunidad p'urhépecha de La Cantera, tenencia con aproximadamente 5,000 habitantes, que forma parte del municipio de Santiago Tangamandapio y que desde 2022 se inscribe al régimen de autogobierno de conformidad con la Ley Orgánica Municipal. En 2019, el jefe de tenencia convocó a profesionistas de la comunidad para hacer un balance sobre la situación del municipio que reveló las condiciones de abandono por parte de autoridades mestizas y una fuerte división social provocada por los partidos políticos. Ante esto los pobladores decidieron luchar por el ejercicio del presupuesto directo; en un primer momento, mediante protestas, y, después, con la adscripción al movimiento jurídico y al “Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas”, el cual, como se indicó, derivó en la aprobación de la Ley Orgánica Municipal de Michoacán en 2021. Por medio de este marco jurídico, la comunidad de La Cantera se convierte en la segunda comunidad en ejercer el régimen de autogobierno previsto por esta Ley. Aunque no se habían presentado sucesos de conflictos violentos con el crimen o el Estado, como en los otros dos casos, el 20 de agosto de 2024 siete *kuaris* o policías comunales de La Cantera y un civil fueron desaparecidos. El 21

20. Jacqueline Silva y Natalia Ruiz, “Kuarichas en Michoacán: los cuerpos de seguridad que simbolizan la lucha de los pueblos originarios por tener autogobierno” en *Animal Político*, 13 de octubre de 2022, <https://animalpolitico.com/sociedad/kuarichas-michoacan-seguridad-pueblos-origarios> Consultado 15/XI/2024.

de agosto la comunidad realizó fuertes protestas para exigir su aparición con vida. El 23 de agosto fueron rescatados vivos.²¹

Seguridad, legitimidad y legalidad, sus relaciones en un contexto específico

En la actualidad existen 48 comunidades indígenas en Michoacán que se rigen con un sistema de autogobierno reconocido por el Estado. La mayoría de ellas tienen la categoría de tenencias municipales, siete son encargaturas del orden y sólo Cherán es cabecera municipal. Las vías para lograr su reconocimiento han sido la Ley Orgánica Municipal de 2021 y la vía jurisdiccional o los acuerdos políticos (dentro de los que destaca el caso de Nurío, que desde 2005 ejerce su presupuesto de manera directa por medio de sus instituciones propias).²² Las comunidades que han obtenido este reconocimiento optaron por una organización basada en concejos comunales divididos en rubros o carteras como educación, salud, medioambiente, obras públicas, deportes, agua potable, administración local y honor y justicia. A este último concejo se adscriben las instituciones propias de seguridad comunitaria.

En estos casos es posible observar dos ejercicios centrales en su forma de autonomía. El primer ejercicio consiste en la referida asignación proporcional del presupuesto municipal para administrar autónomamente sus recursos. Al recibir de forma directa su parte proporcional, las comunidades deciden, de manera asamblearia y en la práctica de democracia

21. Antonio Fuentes Díaz, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño, "Mujeres p'urhépecha al frente de la seguridad y justicia comunitaria en Michoacán" en *Ojalá*, 19 de septiembre de 2024, <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/mujeres-purhepecha-al-frente-de-la-seguridad-y-justicia-comunitaria-en-michoacan> Consultado 15/XI/2024. Estos hechos se presentan dentro de un contexto generalizado de violencia contra las comunidades de Michoacán. Ese mismo día la comunidad de San Ángel Zurumucapio anunció que todo el pueblo se levantaría en armas y blindaría sus principales accesos, debido a la inseguridad que padecen por el crimen organizado. A ello la SSP respondió con un diálogo para acordar un trabajo en conjunto. El martes 27 de agosto se realizó una caravana de las *Kuaricha* de diversas comunidades en apoyo a las comunidades afectadas por estos sucesos. El 29 de agosto la comunidad de Carapan realizó un bloqueo para exigir seguridad y por la desaparición de una familia; y se proyecta un levantamiento de la comunidad similar al de San Ángel Zurumucapio.

22. María del Carmen Ventura, *Cartografías autonómicas...*, pp. 43-51.

participativa, qué proyectos públicos son prioritarios. Un segundo ejercicio es la construcción de instituciones que garanticen la seguridad local. En el contexto de Michoacán, el ejercicio del autogobierno y el derecho a la autonomía son inseparables de la formación de cuerpos de seguridad armada por la presencia del crimen organizado.²³ Asimismo, estas experiencias coinciden en un distanciamiento e, incluso, en la expulsión de los partidos políticos de las comunidades, como sucedió en los tres casos narrados. Esta decisión se justifica con la necesidad de evitar las divisiones partidistas y relaciones clientelares que se suscitaban dentro de las comunidades, por las posibles vinculaciones que podían presentar con el crimen organizado. Además, la decisión se basa en las experiencias de otras luchas de resistencia indígena, como el EZLN y otros movimientos similares en América Latina, que confluyen dentro del *paradigma autonómico* referido (opuesto a las políticas multiculturales y neoliberales).

No obstante, en contraste con otras experiencias, como las comunidades y los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, la forma de ejercicio de su libre determinación presenta una mayor relación y articulación con instituciones del Estado, lo que ha abierto inquietudes por las posibles afectaciones a sus derechos de libre determinación y a su forma de vida comunitaria. A pesar de sus logros, el “denominado ‘régimen de autogobierno’ ha implicado en los hechos la exclusión de comunidades que no ejercen el presupuesto directo, a las que no se les reconoce sus propias formas de gobierno indígena comunal”.²⁴ Por otra parte, aunque el Estado reconoce esta forma de autonomía, como se refirió, la explotación agroforestal y el aumento de la violencia de los grupos criminales hacia las comunidades ponen en duda la atención a las causas estructurales de sus problemas para el ejercicio efectivo de su autonomía. Además, las comunidades no están exentas de conflictos al interior por su decisión en relación con su forma de

23. Antonio Fuentes Díaz, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeno, “El autogobierno...”, pp. 227-229.

24. María del Carmen Ventura, *Cartografías autonómicas...*, p. 15.

organización política,²⁵ especialmente con personas que son afines a los partidos políticos.²⁶

Es necesario considerar que en estos contextos de violencia y desigualdad las afectaciones a la autonomía de estas comunidades y a las formas de vida comunitarias van más allá de la lesión a sus derechos identitarios, como se ha planteado de manera usual en relación con los Derechos de los Pueblos Indígenas. Además, también se afectan las formas de organización y cooperación social que los grupos realmente utilizan para la satisfacción de necesidades fundamentales o para el goce de sus derechos. Estas formas de organización suplen las deficiencias de las instituciones del Estado o el incumplimiento de sus obligaciones para hacer efectivos los derechos. En algunos casos, las comunidades encuentran mejores formas de satisfacer necesidades fundamentales o complementar las que el Estado puede ofrecer por sí mismo.²⁷ Aquéllas, entonces, cuentan con sus propias instituciones para la colaboración social y se hallan en una etapa de innovación en cuanto a la creación y el uso de reglas para la organización comunitaria.

Estas nuevas formas políticas y jurídicas apuntan hacia el acceso a la justicia y la vigencia de los derechos en sectores ignorados por el modelo dominante. Como señalé al inicio, es posible apreciar que el horizonte comunitario es muy potente, en el sentido de que alcanza a distinguirse y oponerse al del Estado, y funciona como una fuente

25. María del Carmen Ventura, *Cartografías autonómicas...*, pp. 98-116; Luis Eduardo Rivero Borrell Zermeño, *La inhibición de la comunidad...*, pp. 123-148 y 170-184.

26. Un caso importante fue el de la cabecera municipal de Nahuatzen, que había optado por un sistema de gobierno propio, pero que en la actualidad regresó a una forma de gobierno de tipo ayuntamiento, después de fuertes conflictos al interior de la comunidad. "Atacan casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen", *Desinformémonos - Periodismo de abajo*, 8 de mayo de 2021, <https://desinformemonos.org/atacan-casa-del-consejo-ciudadano-indigena-de-nahuatzen> Consultado 15/XI/2024.

27. Antonio Carlos Wolkmer, "Pluralismo jurídico: Nuevo marco emancipatorio en América Latina" en Mauricio García Villegas y César Rodríguez Garavito (Coords), *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, Bogotá, 2023, pp. 254-256; Marco Aparicio Wilhelmi "El derecho de los Pueblos Indígenas...", pp. 407-409.

de legitimidad, según se pudo observar también en los tres casos de las comunidades narradas. De ello deriva una tensión entre la concepción tradicional de la política y del derecho, y las nuevas formas, prácticas y sentidos que se están impulsando en las comunidades indígenas. Asimismo, en los casos narrados se pudo observar que el sentido de diversas instituciones, normas y de la misma estructura de gobierno comunitario se expresa como una respuesta ante la violencia del crimen organizado.

Estas experiencias concretas, entonces, aportan elementos para abordar la confusión en la complejidad del contexto y, con ello, clarificar las relaciones presentes entre legitimidad, legalidad y seguridad. Tales relaciones, además, pueden entenderse dentro de los rasgos característicos que México comparte con América Latina. En cuanto a la relación entre legalidad y legitimidad podemos enumerar las siguientes características:

1. La debilidad o discontinuidad de las estructuras estatales, el escaso grado de internalización de la obligatoriedad de las normas y la ausencia de pautas uniformes de obediencia al derecho.
2. La insuficiente cobertura de las necesidades básicas de amplios sectores de la población, la polarización de la riqueza y la pobreza, y la existencia de altos grados de exclusión o la defectuosa y desigual inserción social, política, económica y cultural.
3. La coincidencia de los procesos de reformas constitucionales con un momento de menor consenso sobre los principios liberales, que se pone de manifiesto en los diversos modos que el debate sobre el multiculturalismo y el pluralismo jurídico adopta en la región en contraste con la mayor homogeneidad de la base valorativa que fundamentó los marcos institucionales de la democracia constitucional en Europa occidental o, en su momento, en los Estados Unidos de Norteamérica.
4. La influencia del tradicional trasfondo jurídico-constitucional híbrido (anglosajón y continental) latinoamericano sobre

un mapa de subcomunidades jurídicas que ocupan posiciones muy dispares entre formalismo y antiformalismo.²⁸

Además de estos rasgos, es necesario considerar la relación de la legalidad y la legitimidad con los problemas de violencia e inseguridad presentes en la región, derivados del crimen organizado y de otros contextos de violencia armada. Como sostiene Julieta Lemaitre, los territorios que los criminales controlan o en los que el Estado está ausente no son *zonas sin ley*; y en la población la normalización de la violencia puede acabar por legitimarla, al tiempo que se vincula con los sentidos sociales sobre lo que es aceptable o normal y, por ello, normativo.²⁹ En Michoacán, y en diferentes lugares en América Latina, los grupos criminales utilizan sus recursos para la explotación, el control y dominación, incluso mediante la construcción de ideologías localistas que les brindan legitimidad entre la población.³⁰ Como señalan Natalia de Marinis y Antonio Fuentes, aquéllos emplean sus repertorios de violencia para instaurar formas de control social y extracción económica, y, en algunos casos, alcanzan a ocupar un lugar dentro de los ordenamientos locales, ofreciendo servicios como obra pública, seguridad o, incluso, justicia.³¹

Alejandro Agudo y Marco Estrada afirman que estos poderes no estatales disputan la soberanía, realizando tareas que son responsabilidad del Estado, a la vez que fungen como administradores de la violencia en los territorios y los cuerpos.³² En un sentido similar, Achille Mbembe acude a los conceptos *necropolítica* y *gobiernos privados indirectos*

28. Francisca Pou Giménez, "Justicia constitucional y protección de derechos en América Latina: el debate sobre la regionalización del activismo" en César Rodríguez Garavito (Coord.), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, pp. 211-250.

29. Julieta Lemaitre Ripoll, "¿Constitución o barbarie? Cómo repensar el derecho en las zonas 'sin ley'" en César Rodríguez Garavito (Coord.), *El derecho en América Latina...*, pp. 47-68.

30. Salvador Maldonado Aranda, *La ilusión de la inseguridad...*, p. 92.

31. Natalia de Marinis y Antonio Fuentes, "Repensar las violencias y el estado en Latinoamérica: estados de excepción, gobernanza criminal y extractivismo" en *Bajo el volcán. Revista del Posgrado de Sociología BUAP*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, año 4, N° 8, 2023, pp. 11-30.

32. Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada Saavedra, "Introducción: El Estado o los efectos de poder de la incertidumbre y la fragmentación" en Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada Saavedra (Eds.), *Estatualidades y soberanías disputadas*, El Colegio de México, México, 2017, pp. 9-44.

para referir a una gobernanza basada en la distribución de la muerte y en una soberanía situada en la capacidad para definir quién tiene importancia y quién es desechable.³³ Se trata de un estado de excepción permanente cuyas características, no obstante, difieren de las señaladas por Agamben.³⁴ Para este autor, el *poder soberano* se caracteriza por su capacidad de suspender las leyes o decretar el estado de excepción, lo que también se observa en el caso de los grupos criminales; sin embargo, en estos últimos, dicho estado no opera mediante las instituciones del estado y del derecho. Así, en estos casos, la confusión no se presenta entre la legalidad y la arbitrariedad, sino entre la legitimidad y la arbitrariedad.

Por su parte, como se señalaba al inicio, las teorías política y jurídica estándar —basadas en conceptos como la soberanía estatal, la representación y los derechos individuales— resultan insuficientes tanto para describir como para fundamentar la legitimidad de los modelos normativos y políticos presentes en estos contextos. Es necesario partir del pluralismo real, sin intentar abandonarlo o resolverlo al margen de sus manifestaciones empíricas y del sentido práctico que tienen las decisiones. Para ello considero útil recurrir a un concepto de *legitimidad* amplio, que pueda abarcar tanto la probabilidad de lograr obediencia ante un mandato,³⁵ los discursos y procesos que justifican los acuerdos políticos y normas como correctas o justas³⁶ como los discursos presentados como justificaciones dadas por quien reclama obediencia, independientemente de su corrección o procesos deliberativos.³⁷ Este sentido amplio del concepto resulta necesario para abarcar un contexto en el que operan grupos criminales y en el que las comunidades, mediante su ejercicio de autonomía y sus formas de organización, confrontan este contexto de

33. Achille Mbembe, *Necropolítica*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011.

34. Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, pp. 9-89.

35. Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

36. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2001.

37. Julia Grauvogel y Christian von Soest, "Claims to legitimacy count: Why sanctions fail to instigate democratisation in authoritarian regimes" en *European Journal of Political Research*, European Consortium for Political Research, Colchester, Reino Unido, vol. 53, N° 4, 2014, pp. 635-653.

violencia, control territorial y disputas por el poder. Un escenario en el que se expresan diversas fuentes de legitimidad, diversas legalidades y diferentes precepciones sobre la seguridad.

Conclusión

En los casos descritos es posible observar las relaciones concretas que se establecen entre los diferentes discursos sobre la legitimidad, las acciones de seguridad y las legalidades con las que opera el orden institucional del Estado, así como las estructuras propias de gobierno de las comunidades. Es factible apreciar que el horizonte comunitario alcanza a distinguirse y oponerse al del Estado, y que funciona como una fuente de legitimidad; así como que el sentido de diversas instituciones, normas y la misma estructura de gobierno comunitario se expresa en tanto respuesta ante la violencia del crimen organizado. De manera central, muestra que las diversas formas de legitimidad sólo resultan comprensibles en las relaciones entre variados actores que, de manera diversa, establecen un tipo de gobierno en la región o un uso legítimo de la fuerza.

Aunque este artículo sólo muestra un pequeño avance de una investigación en curso, aporta elementos para trazar el mapa o la red de relaciones entre los agentes para clarificar, con ello, las relaciones ciertamente confusas entre la legitimidad, la legalidad y la seguridad. Para continuar con este ejercicio de reflexión situada, considero conveniente centrarse en las estrategias y acciones de seguridad comunitarias, ya que este ámbito ofrece un espacio de observación clave para entender la complejidad de los fenómenos en la región. Su perspectiva es la que más me interesa, tal vez por un prejuicio dialéctico, en tanto estimo que en otras formas de legitimidad y ejercicio del poder no hay futuro; sólo muerte o instituciones atrofiadas. El proyecto de investigación que se plantea, entonces, busca comprender los horizontes que legitiman sus acciones de seguridad, particularmente en su relación con la legitimidad que reclaman o

detentan otros agentes —el Estado, los grupos criminales o las grandes empresas—. Como sugiere Michel Foucault,³⁸ queremos mostrar el juego entre tipos de saber, las formas de normalidad, los modos de relacionarse con uno mismo y los otros, y, habría que agregar, el territorio. ✕

Fuentes documentales

“Atacan casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen”, *Desinformémonos – Periodismo de abajo*, 8 de mayo de 2021, <https://desinformemonos.org/atacan-casa-del-consejo-ciudadano-indigena-de-nahuatzen> Consultado 15/XI/2024.

Agamben, Giorgio, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2013.

_____, *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

Agudo Sanchíz, Alejandro y Estrada Saavedra, Marco, “Introducción: El Estado o los efectos de poder de la incertidumbre y la fragmentación” en Agudo Sanchíz, Alejandro y Estrada Saavedra, Marco (Eds.), *Estatualidades y soberanías disputadas*, El Colegio de México, México, 2017, pp. 9-44.

Aparicio Wilhelmi, Marco, “El derecho de los Pueblos Indígenas a la libre determinación” en Berraondo, Mikel (Coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 399-422.

Assies, Willem, “Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes” en Valladares de la Cruz, Laura (Coord.), *Grandes temas de la antropología jurídica*, RELAJU, Morelos, 2006, pp. 123-132.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1988.

Burguete Cal y Mayor, Ruby Araceli, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina” en González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Ruby Araceli y

38. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2014.

- Ortiz, Pablo (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Cooperación Técnica Alemana/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Intercultural de Chiapas, Quito, 2010, pp. 63-84.
- Colin Huizar, Alberto, “Volver a la Escuela: Violencia criminal y desplazamiento forzado interno de profesores en Michoacán, México” en *Bajo el volcán. Revista del Posgrado de Sociología BUAP*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, año 4, N° 8, 2023, pp. 91-127.
- De Marinis, Natalia y Fuentes, Antonio, “Repensar las violencias y el estado en Latinoamérica: estados de excepción, gobernanza criminal y extractivismo” en *Bajo el volcán. Revista del Posgrado de Sociología BUAP*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, año 4, N° 8, 2023, pp. 11-30.
- Durán Matute, Inés y Moreno, Rocío, *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México*, Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, México, 2021.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2014.
- Fuentes Díaz, Antonio, Moreno Badajoz, Rocío del Pilar y Rivero Borrell Zermeno, Luis Eduardo, “El autogobierno de Cherán K’eri en la defensa del territorio” en *Revista d’Estudis Autònemics i Federals*, Institut d’Estudis Autònemics, Palma de Mallorca, N° 34, 2021, pp. 205-232.
- “Mujeres p’urhépecha al frente de la seguridad y justicia comunitaria en Michoacán” en *Ojalá*, 19 de septiembre de 2024, <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/mujeres-purhepecha-al-frente-de-la-seguridad-y-justicia-comunitaria-en-michoacan> Consultado 15/XI/2024.
- Grauvogel, Julia y Von Soest, Christian, “Claims to legitimacy count: Why sanctions fail to instigate democratisation in authoritarian regimes” en *European Journal of Political Research*, European Consortium for Political Research, Colchester, Reino Unido, vol. 53, N° 4, 2014, pp. 635-653.

- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2001.
- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, *Programa de Investigación de los Departamentos de Formación Humana y de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 2021
- Lemaitre Ripoll, Julieta, “¿Constitución o barbarie? Cómo repensar el derecho en las zonas ‘sin ley’” en Rodríguez Garavito, César (Coord.), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, pp. 47-68.
- Maldonado Alvarado, Benjamín, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva” en *Cuadernos del Sur*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, año 18, N° 34, 2013, pp. 21-28.
- Maldonado Aranda, Salvador, *La ilusión de la inseguridad. Política y violencia en la periferia michoacana*, El Colegio de Michoacán, México, 2018.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011.
- Otero, Gerardo (Coord.), *México en transición: globalismo neoliberal, Estado y sociedad civil*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Simon Fraser University/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.
- Pou Giménez, Francisca, “Justicia constitucional y protección de derechos en América Latina: el debate sobre la regionalización del activismo” en Rodríguez Garavito, César (Coord.), *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, pp. 211-250.
- Rivero Borrell Zermeño, Luis Eduardo, *La inhibición de la comunidad y la posibilidad de un derecho en común. La relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho a partir de la experiencia autonómica de Cherán*, tesis de Doctorado en Derecho realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2022.
- Silva, Jacqueline y Ruiz, Natalia, “Kuarichas en Michoacán: los cuerpos de seguridad que simbolizan la lucha de los pueblos originarios por tener autogobierno” en *Animal Político*, 13 de octubre de 2022,

- <https://animalpolitico.com/sociedad/kuarichas-michoacan-seguridad-pueblos-originarios> Consultado 15/XI/2024.
- Vela, David Saúl, “Gobierno admite 180 mil asesinatos en el actual sexenio” en *El Financiero*, 2 de mayo de 2024, <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2024/05/02/gobierno-admite-180-mil-asesinatos-en-el-actual-sexenio> Consultado 15/XI/2024.
- Ventura Patiño, María del Carmen, *Cartografías autonómicas en Michoacán. Utopías y resistencias*, Cátedra Jorge Alonso/El Colegio de Michoacán, México, 2024.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- Wolkmer, Antonio Carlos, “Pluralismo jurídico: Nuevo marco emancipatorio en América Latina” en García Villegas, Mauricio y Rodríguez Garavito, César (Coords), *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, Bogotá, 2023, pp. 247-259.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Michel Foucault II. A 40 años**

El historiador en el filósofo

Kevin Ríos Ospina

◆ **Acercamientos filosóficos**

Patologías de la yoidad: una lectura secular de *La enfermedad mortal*

Fernando Rudy Hiller

Sobre la firmeza del ánimo contra la esclavitud humana en la *Ética* de Spinoza

María Edith Velázquez Hernández

La unión e interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible
inteligibilidad en Descartes

Fredy Humberto Castañeda Vargas, s.j.

Évald Iliénkov y la *contradicción* en la configuración del conocimiento

Vidzu Morales Huitzil

Vidas precarias y cuerpos normados. Desafíos para la democracia

Gergana Neycheva Petrova

◆ **Cine y literatura**

Cielo rojo: la pretensión de ser escritor

Luis García Orso, s.j.

Otra cosa

José Israel Carranza

◆ **Justicia y sociedad**

Legitimidad, legalidad y seguridad. Su confusión y relaciones en el
contexto de violencia en México

Luis Eduardo Rivero Borrell Z.

ISSN 2448-9085

